*Julius Evola*

# La Doctrine de l'Éveil

## Essai sur l'ascèse bouddhique

Nouvelle traduction de l'édition revue augmentée et définitive
suivie de QUATRE TEXTES traduits pour la première fois

**ARCHÈ**
**MILANO**
**1976**

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR
TRADUITS EN FRANÇAIS

Chevaucher le Tigre, La Colombe

Masques et Visages du Spiritualisme contemporain, Ed. de l'Homme

Métaphysique du sexe, Payot

Le mystère du Graal, Editions Traditionnelles

Révolte contre le monde moderne, Ed. de l'Homme

La Tradition Hermétique, Editions Traditionnelles

Le Yoga Tantrique, Fayard

*Julius Evola*

# La Doctrine de l'Éveil

## Essai sur l'ascèse bouddhique

Nouvelle traduction de l'édition revue augmentée et définitive
suivie de QUATRE TEXTES traduits pour la première fois

ARCHÈ
MILANO
1976

Titre original :

**La dottrina del risveglio**

Saggio sull'ascesi buddista

*(Scheiwiller, Milano 1973³)*

Traduction nouvelle

de

PIERRE PASCAL

A l'occasion de la retraduction *ne varietur* de ce livre, L. Toth remercie l'éditeur Scheiwiller pour son esprit de collaboration.

© 1975 by ARCHÈ pour l'édition française

Imprimé en Italie

Tip. Poggi Milano

**Bouddha indo-aryen**

# INDEX

Pag.

*Les sources* . . . . . 11

## LE SAVOIR

I - Des variétés de l' "ascèse" . . . . . 15
II - Aryanité de la doctrine de l'éveil . . . . . 27
III - Lieu historique de la doctrine de l'éveil . . . . . 39
IV - Destruction du démon de la dialectique . . . . . 59
V - La flamme et la conscience sa*m*sârique . . . . . 67
VI - La genèse conditionnée . . . . . 81
VII - Détermination des vocations . . . . . 99

## L'ACTION

I - Les qualités du combattant et le "départ" . . . . . 121
II - Défense et consolidation . . . . . 135
III - Droiture . . . . . 149
IV - La présence sidérale - Les blessures se ferment . . . 163
V - Les quatre "jhânas" - Les "contemplations irradiantes" . 181
VI - Les états libres de forme et l'extinction . . . . . 201
VII - Discrimination des "pouvoirs" . . . . . 221
VIII - Phénomènologie de la grande libération . . . . . 231
IX - Traces du "sans-pareil" . . . . . 243
X - "Le vide" - "Si la pensée ne se brise..." . . . . . 253
XI - Jusqu'au Zen . . . . . 261
XII - Les *Ariyas* siègent encore au Pic du Vautour . . . . 275

## APPENDICE

I - Des limites de la "régularité" initiatique . . . . . 285
II - Le problème de l'immortalité . . . . . 297
III - La voie de la réalisation selon le Bouddha . . . . . 307
IV - De l'antique idéal humain aryen . . . . . 317

# LES SOURCES

Sauf pour les deux derniers chapitres, l'Auteur s'est presque exclusivement servi du *Suttapitaka*, qui contient la partie la plus authentique et la plus antique du bouddhisme *pâli*. Un grand nombre d'enseignements bouddhiques se trouvent exposés sous une forme de *leitmotiv*, presque sous la même forme en des textes divers. Là où il en eut la possibilité, l'Auteur a cité d'après le *Majjhima-nikâyo* et donc d'après la traduction italienne, vraiment magistrale, de ce livre, établie par les soins de K.E. Neumann et G. De Lorenzo (cfr. *I Discorsi di Buddha*, trois volumes, Laterza, Bari 1916-1927).

Pour les autres textes, l'Auteur s'est servi des éditions suivantes, auxquelles le Lecteur pourra éventuellement recourir:

*Dîgha-nikâyo*: in *Sacred Books of the Buddhists*, traduction de T.W. Rhys Davids (London 1889-1910). Il en existe une traduction par les soins de E. Frola (cfr. *I Discorsi lunghi*, deux volumes, Laterza, Bari 1960-1962).

Pour le soutra XVI, qui est le *Mahâparinibbana-suttanta*, l'Auteur a tenu compte de la traduction chinoise de ce texte, transposée en italien par C. Puini (1919).

*Samyutta-nikâyo*, traduction de Rhys Davids et F.L. Woodward (Pâli Text Society, quatre volumes, London 1922-1924).

*Anguttara-nikâyo*, selon l'édition Nyânatiloka (cfr. *Die Reden des Buddhas*), München-Neubiberg 1922-1923.

Pour le *Vinaya-pitaka*, l'Auteur s'est servi de la version anglaise, in *Sacred Books of the East*, tôme XIII, et de la traduction de C.A.F. Rhys Davids (1900) pour le *Dhamma-sangani*

L'Auteur, pour toutes les citations, a fourni la numération des textes originaux, sauf pour les textes traduits par H.C. Warren, in *Buddhism in translations* (Cambridge 1909): en ce cas, la référence a toujours été complétée par un *W*.

* * *

Pour la prononciation des mots selon le Canon *pâli*, on tiendra compte des indications suivantes:

les voyelles *â*, *î*, *û*, *e*, *o*, sont longues, et leur prononciation est d'un temps à peu près égal au double de celui des voyelles brèves;

*k*, *g*, *n*, ont un son guttural (pour des raisons techniques, *n* est composé en "romain" dans l'"italique" du mot complet);

*c* et *j* se prononcent *tchi* et *dji*;

*ñ* se prononce comme *gn* dans le mot "cygne";

*ṭ*, *ḍ*, *ṇ* sont des consonnes linguales (elles sont composées de la même manière que *n*);

*m* a un son nasal (il a été composé comme *n* et *n*);

*j* se prononce comme *gl* dans le mot "aiglon";

*u* se prononce *ou*;

*h* est aspiré, lorsqu'il est précédé par une consonne, et l'aspiration doit être détachée (*Buddho* = Budd-ho)



# Le savoir

# I

## DES VARIETES DE L'"ASCESE"

Le terme "ascèse" — du grec ἀσκέω, *s'exercer* — n'a connu originairement que le sens d'"exercice", et, en une certaine mesure, romainement, que celui de "discipline". Le terme indo-aryen correspondant est *tapas* (en pâli: *tapa* ou *tapo*) et il possède une signification analogue; avec la seule différence qu'en raison de la racine *tap* — qui veut dire "avoir de la chaleur, de l'ardeur" — il comprend aussi l'idée d'une concentration intense, d'une ardeur, presque d'un feu.

Au cours du développement de la civilisation occidentale, le terme "ascèse" a toutefois reçu, comme on le sait, une signification particulière, qui diverge du sens originaire. Non seulement ce mot a pris un sens unilatéralement religieux, mais, par suite de l'intonation générale de la foi, qui vint à prédominer parmi les peuples occidentaux, l'ascèse s'est liée à des idées de mortification de la chair et de douloureuse renonciation au monde: autrement dit, le terme a fini per indiquer la voie que la dite foi a estimée la plus adaptée pour le "salut" et pour la réconciliation de la créature, tarée par le péché originel, avec son Créateur. Dès les origines du christianisme, le terme "ascèse" fut employé par ceux qui se livraient à des exercices de mortification, en se flagellant.

Sur une telle base, avec la formation de la civilisation proprement moderne, tout ce qui est ascèse devait, peu à peu, devenir l'objet d'une aversion précise. Si déjà un Martin Luther, avec le ressentiment de celui qui n'avait point su comprendre, ni supporter, la discipline monastique, avait méconnu la nécessité, la valeur et l'utilité de toute ascèse, pour lui opposer une exalta-

tion de la pure foi, de leur point de vue, l'humanisme, l'immanentisme et le nouveau culte de la vie devaient jeter à pleines mains les discrédit et le mépris sur l'ascétisme, que de telles tendances associèrent, plus ou moins, à l'"obscurantisme médiéval" et aux déviations de "temps historiquement dépassés". Lorsque l'ascèse fut même rapportée à une manifestation pathologique et à une forme transposée d'autosadisme, il en fut qui, dans tous les cas, allèrent jusqu'à formuler des incompatibilités et des antithèses dialectique de toute sorte. La plus connue et la plus éculée d'entre elles est celle qui existerait entre l'Orient ascétique, renonciataire, statique, ennemi du monde, et la civilisation activiste, affirmatrice, héroïque et réalisatrice, de l'Occident.

Des préjugés tellement sinistres trouvèrent le moyen d'avoir prise jusque sur des esprits, comme celui d'un Friedrich Nietzsche, lequel, parfois, crut sérieusement que l'ascèse n'était que le fait des "pâles ennemis de la vie", des faibles et des déshérités, d'hommes qui, de par le ressentiment qu'ils nourrissent envers eux-mêmes et envers le monde, ont miné avec leurs idées les civilisations créées par une humanité supérieure. Récemment, furent même tentées des interprétations "climatiques" de l'ascétisme. C'est ainsi que, selon Günther, les Indo-européens, ayant trouvé dans les terres asiatiques, par eux conquises, un climat énervant, auquel ils n'étaient pas habitués, furent peu à peu enclins à considérer le monde comme une douleur et à transformer une force, originairement orientée vers l'affirmation de la vie, en telle énergie qui, par le moyen de diverses disciplines ascétiques, cherche la "libération". Quant au niveau où, par la suite, s'en alla finir l'ascétisme avec les nouvelles interprétations "psychanalytiques", il ne vaut pas la peine d'en dire quoi que ce soit.

A l'entour de l'ascèse s'est donc formé, en Occident, un réseau serré de malentendus et de préjugés. La signification unilatérale, prise par l'ascèse, dans le christianisme et le fait de le voir non rarement associé, en cette religion, à des formes effectivement dévoyées de vie spirituelle, ont suscité, presque par contre-point, des réactions qui devaient, presque toujours, ne mettre en relief — et non sans de précises tendances antitraditionnelles et profanes — que ce qu'une certaine ascèse peut présenter de négatif pour l'esprit moderne.

Toutefois nos contemporains, par une sorte de retournement, devaient précisément reprendre des expressions de la terminologie précédente, bien qu'en les adaptant au plan purement matérialiste qui leur est propre. Ainsi donc, tout comme il a été possible de parler d'une "mystique du progrès", d'une "mystique de la science", d'une "mystique du travail", et à n'en plus finir, de même, il a été possible de parler d'une "ascèse du sport", d'une "ascèse du service social", et jusqu'à une "ascèse du capitalisme". Malgré la confusion des idées, s'est donc manifesté, ici, un certain retour à la signification originaire du mot "ascèse": avec un tel usage moderne de ce terme, on entend



effectivement le simple fait d'un exercice, d'un intense application de forces, non séparée d'une certaine impersonnalité, d'une certaine neutralisation de l'élément purement individuel et hédoniste.

Toutefois, il est opportun qu'aujourd'hui les intelligences les plus qualifiées soient conduites à comprendre nouvellement ce que l'ascèse signifie et peut signifier en une vue d'ensemble, mais aussi en une série de plans hiérarchiquement ordonnés, indépendamment des vues simplement religieuses de type chrétien, comme des profanations modernes, en se référant, par contre, aux traditions les plus originaires et à la plus haute conception du monde et de la vie, propre à d'autres civilisations indo-européennes. Voulant traiter de l'ascèse en un tel sens, nous nous sommes demandés: quelle formulation historique peut offrir la base la plus adéquate pour l'exposition d'un système, complet et objectif, d'ascèse, en des formes aussi claires que non atténuées, expérimentées et bien articulées, conformes à l'esprit d'un homme aryen et tenant compte pourtant des conditions qui sont venues à s'établir en des temps plus récents?

La réponse, que nous avons dû finalement donner à une telle demande, est la suivante: plus que toute autre, c'est la "doctrine de l'éveil", qui, en ses formes originaires, satisfait à toutes ces conditions. "Doctrine de l'éveil" est le sens effectif de ce qui s'appelle communément *bouddhisme*. Le terme "bouddhisme" dérive de la désignation, en *pâli*, de *Buddho* (en sanscrit, *Buddha*), donnée à son fondateur, laquelle, toutefois, est moins un nom qu'un titre. *Buddho* — de la racine *budh* = "s'éveiller" — est donc une désignation qui s'applique à celui qui est parvenu à la réalisation spirituelle — assimilée, par analogie, au fait de "s'éveiller", à un "éveil" — qui fut indiquée par le prince Siddharta. C'est donc le bouddhisme en ses formes originaires — le bouddhisme *pâli* — qui présente pour nous, comme bien peu d'autres doctrines, les caractéristiques requises, à savoir: 1) il comprend un système complet d'ascèse; 2) objectif et réaliste; 3) de pur esprit aryen; 4) considérant les conditions générales d'un cycle historique particulier, auquel appartient également l'humanité actuelle.

Nous avons parlé de significations diverses que l'ascèse, prise en son ensemble, peut présenter selon des plans hiérarchiquement ordonnés. En elle et par elle, c'est-à-dire en tant qu'"exercice", en tant que discipline, l'ascèse vise à mettre toutes les forces de l'être humain au service d'un principe central. A cet égard, on peut parler d'une véritable technique, qui, avec celle qui est propre aux réalisations mécaniques actuelles, a en commun les caractères de l'objectivité et de l'impersonnalité. C'est ainsi qu'un regard expert saura facilement reconnaître une "constante" par-delà la variété multiple des formes ascétiques, adoptées par telle ou telle tradition, puisqu'il est suffisant, pour autant, de savoir séparer l'accessoire de l'essentiel.

Or, en un premier moment, il est possible de juger accessoire l'ensemble

des conceptions religieuses particulières ou des interprétations éthiques particulières, auxquelles, en des cas fort nombreux, l'ascèse se trouve associée. Au-delà de tout ceci, il est donc possible de concevoir et de formuler systématiquement une ascèse, pour ainsi dire, à l'état pur, c'est-à-dire à la façon d'un ensemble de méthodes, dévolues à la production d'une force intérieure, dont l'usage, en principe, reste indéterminé, précisément comme l'usage des armes et des machines, créées par la technique moderne. Il s'ensuit donc que si le renforcement "ascétique" de la personnalité est la présupposition de toute réalisation transcendante, celle-ci se détermine sous le signe d'un tradition historique donnée ou d'une autre; de même, ce renforcement peut être également de haute valeur sur le plan des réalisations temporelles et des luttes, qui absorbent, presque sans résidus, l'homme occidental moderne. Plus encore: on pourrait même concevoir une "ascèse démoniaque", car les conditions, pour ainsi dire, techniques, permettant d'arriver à des résultats importants en direction du "mal" dans un certain domaine, ne sont point diverses des conditions générales que doit réaliser celui qui, au contraire, s'efforce d'atteindre, par exemple, la "sainteté". Ainsi que nous l'avons dit, Friedrich Nietzsche, lui-même, qui a fait partiellement sien le préjugé anti-ascétique, répandu en de nombreux milieux modernes, traitant du style du "surhomme" et de la construction de la "volonté de puissance", n'a-t-il pas peut-être considéré des disciplines et des formes d'autodomination, lesquelles ont, somme toute, un caractère authentiquement "ascétique"? Ainsi, du moins entre certaines limites, on pourrait peut-être répéter le mot d'une antique tradition médiévale: "Un est l'art, une est la matière, un est le creuset".

Or, dans la "doctrine de l'éveil", c'est-à-dire dans le bouddhisme, est précisément donnée, comme en peu d'autres grandes traditions historiques, la possibilité d'isoler aisément les éléments d'une ascèse à l'état pur. Il a été très justement affirmé qu'en elle les problèmes de l'ascèse "ont été posés et résolus si clairement, et, pourrait-on dire, si logiquement, que les autres mystiques semblent incomplètes, fragmentaires, inconcluantes en face d'elle", et qu'en elle, contre tout envahissement de l'élément émotif et sentimental, prédomine un style de clarté intellectuelle, de rigueur et d'objectivité, lequel fait presque penser à la mentalité scientifique moderne[1]. Mais voici précisément deux points que nous voulons mettre en lumière.

L'ascèse bouddhique est, avant tout, consciente. En effet, alors qu'en maintes formes d'ascétisme — et, dans les formes chrétiennes, presque sans exception — l'accessoire est inextricablement tissé avec l'essentiel et que les réalisations ascétiques sont, pour ainsi dire, indirectes, parce que procédant d'impulsions et de mouvements de l'*animus*, déterminés par des suggestions ou des ravissements religieux, — dans le bouddhisme, au contraire, se trouve l'action directe, basée sur un savoir, conscient de la finalité, se développant selon des processus contrôlés depuis le commencement jusqu'à la fin. "Comme un habile



tourneur, ou comme un apprenti tourneur, en tirant fortement, peut dire: 'Moi, je tire fortement'; en tirant lentemente, peut dire: 'Moi je tire lentement' " — et encore: "Comme un boucher habile, ou comme un garçon de boucherie, égorge une vache, la porte au marché, la dépèce quartier par quartier, connaît ces parties, regarde et examine bien, et puis s'assied" — voici, parmi tant d'autres, deux similitudes drastiques, typiques pour le style de pleine conscience, que toute action ascétique et contemplative possède dans la "doctrine de l'éveil"[2]. Une autre similitude est celle de l'eau claire et transparente, à travers laquelle il est possible de voir toutes les choses qui se trouvent sur le fond: symbole d'un esprit qui a éliminé inquiétudes et confusions[3]. Ce style, nous le verrons s'imposer partout, à tous les plans de la discipline bouddhique. C'est pourquoi, et avec raison, on a pu affirmer que la "voie vers la connaissance et l'éveil est clairement décrite, comme si, sur une carte topographique exacte, le long d'une route, se trouvaient indiqués chaque arbre, chaque pont, chaque maison"[4].

En second lieu, chez peu d'autres systèmes comme chez le bouddhisme, se trouvent évitées les collusions entre ascèse et moralité, et l'on est ainsi conscient de la valeur purement instrumentale que la seconde a pour la première. Tout précepte éthique est, ici, considéré selon une dimension particulière, ce qui revient à dire: selon les effets "ascétiques" positifs que le suivre, ou non, a pour conséquence. On peut donc dire qu'ici, non seulement se trouve dépassée toute mythologie religieuse, mais encore toute mythologie éthique. C'est la raison pour laquelle, dans le bouddhisme, les éléments du *sîla* — de la "droite conduite"[5] — sont considérés comme des "instruments de l'*animus*": il ne s'agit point de parler de "valeurs", mais bien d'"instruments", instruments pour une *virtus*, non en direction moraliste, mais bien selon l'antique signification d'énergie virile et de force d'esprit. De là, l'image connue du radeau: combien sot serait celui qui, pour traverser un courant dangereux, s'étant construit un radeau, pour s'en aller outre, porterait ce radeau sur ses épaules. C'est là ce que l'on doit penser — enseigne le bouddhisme — à l'égard de ce qui est bien ou de ce qui est mal, juste ou injuste, selon les points de vue purement éthiques[6].

Sur de telles bases, on peut affirmer avec raison que, dans le bouddhisme — et de même dans le Yoga — l'ascèse s'élève à la dignité et à l'impersonnalité d'une science: ce qui, ailleurs, est fragment, devient, ici, système; ce qui est impulsion ou transport devient technique consciente; au labyrinthe spirituel des âmes, qui accomplissent une élévation, en vérité, par l'œuvre d'une "grâce" — et ceci seulement parce qu'elles ont été conduites casuellement sur la juste voie par des suggestions, des terreurs, des espérances et des ravissements — font place une lumière calme et égale, qui se manifeste même jusqu'à des profondeurs abyssales, et une méthode, qui n'a guère besoin de soutiens extérieurs.

Toutefois, ceci ne regarde qu'un premier aspect de l'ascèse, le plus

élémentaire en ordre hiérarchique. L'ascèse étant entendue comme une technique pour la production consciente d'une force applicable, en principe, à n'importe quel plan, les disciplines, prises en considération dans la "doctrine de l'éveil", s'y présentent avec un degré difficilement surpassable de pureté cristalline et d'autonomie. Toutefois, à l'intérieur même du système, se rencontre la distinction entre les disciplines qui "valent pour la vie" et celles qui valent pour l'au-delà de la vie[7]. L'usage, qui est fait, dans le bouddhisme, des réalisations ascétiques, est essentiellement orienté "vers le haut". Voici comment est donné, dans le canon, le sens de telles réalisations: "Et lui, il rejoint l'admirable sentier, produit par l'intensité, par la constance et par le recueillement de la volonté; l'admirable sentier produit par l'intensité, par la constance et par le recueillement de l'esprit; l'admirable sentier produit par l'intensité, par la constance et par le recueillement de l'examen — et par le cinquième esprit héroïque". Et l'on ajoute: "Celui-ci, devenu quinze fois héroïque, est capable, ô mes disciples, de la libération, capable de l'éveil, capable d'atteindre à l'incomparable sûreté"[8]. A ce propos, dans un autre texte, une double possibilité est prise en considération: "Ou sûreté pendant la vie, ou nul retour [dans une forme conditionnée d'existence] après la mort"[9]. Si, d'éminente manière, la "sûreté" se rattache à l'état d'"éveil", en nous référant à un plan plus relatif, il est possible de surmonter l'alternative et de penser à une sûreté dans la vie, créée par un premier groupe de disciplines ascétiques et capable de donner une preuve de soi dans tous les domaines, laquelle, toutefois, sert essentiellement, en tant que présupposition pour une ascèse de caractère transcendant. C'est ainsi que l'on parle d'une "application intensive", conçue à la manière d'une clef de voûte de tout le système, laquelle, "développée et souvent exercée, conduit à un double salut, salut présent et salut futur"[10]. La "sûreté", dans le développement ascétique — *bhâvanâ* — a pour corrélatif le calme inébranlable — *samatha* — qui peut être considéré comme la plus haute fin d'une discipline "neutre", susceptible d'être rejointe aussi par celui qui, dans l'essence, reste "fils du monde" — *putthujjana*. Au-delà de ceci, se trouve l'inébranlable calme — *samatha* — qui associé à la connaissance — *vipassanâ* — conduit à la Grande Libération[11].

Ici se présente donc un nouveau concept de l'ascèse, hiérarchiquement supérieur au précédent, qui reconduit à l'ordre hypersensible et hyperindividuel; et ici s'éclaire, en même temps, la raison pour laquelle aussi, en cet ordre supérieur, le bouddhisme offre des points positifs de référence, comme peu d'autres traditions. C'est que le bouddhisme, en ses formes originaires, se distingue de tout ce qui est simple "religion", mystique au sens le plus courant du terme, système de "foi" ou de dévotion, roidissement dogmatique. De même, dans l'ordre de ce qui n'est plus de cette vie, de ce qui est "plus-que-vie", le bouddhisme, en tant que "doctrine de l'éveil", s'y présente avec les traits de sévérité et de nudité, qui sont caractéristiques de tout ce qui est



monumental, en cette atmosphère de clarté et de force, qui est propre, en un sens généralisé, à ce qui peut être réputé "classique", selon une virilité et une hardiesse, qui pourraient sembler prométhéennes, si elles n'étaient pas, au contraire, essentiellement olympiennes. Mais, pour se rendre compte de tout ceci, il convient, encore une fois, de faire table rase de divers préjugés. Et, ici, de nouveau, il sera bien de distinguer deux points.

Certains ont affirmé que le bouddhisme, en son essence et en ses formes originaires — faisant donc abstraction du bouddhisme populaire, plus tardif, caractérisé par une divinisation de son fondateur — n'est pas une religion. Ce qui est vrai. Toutefois il sied de s'entendre sur ce que l'on veut conclure, quant au plan des valeurs, avec une telle affirmation.

D'un point de vue général, les peuples occidentaux se sont tellement accoutumés au type de religion, qui vint à prédominer en leurs pays, qu'ils le considèrent comme une sorte d'étalon et de modèle pour n'importe quelle autre. Si un tel fait a eu pour conséquence que les traditions occidentales les plus antiques — en partant des traditions belléniques et romaines — n'ont plus été comprises en leur signification vraie et en leur effective valeur[12], il est aisé de penser ce qui devait ensuite survenir à l'égard de traditions plus lointaines et souvent plus reculées, en partant de celles qui furent créées en Asie par les races indo-européennes. Toutefois, la vérité est que les points de vue doivent être inversés: de même que la civilisation moderne occidentale représente une anomalie vis-à-vis de civilisations précédentes de type traditionnel [13], de même la signification et la valeur de la religion chrétienne devraient être mesurées selon ce qui se trouve éventuellement en elle, capable de reconduire à une conception plus vaste, claire et primordiale, et moins humaine, de l'hypernaturalité.

Sans nous arrêter sur ce point, par nous déjà traité en d'autres occasions, nous indiquerons seulement le caractère arbitraire de l'identification de la religion en général avec la religion théiste, fondée sur la foi[14]. A un tel type de religion, il est possible d'appliquer le terme "exotérisme", et lorsque l'on a en vue le fond sentimental, sub-intellectuel, irrationnel et passif, qu'en un tel système aucune systémisation scolastique ne parviendra jamais à résoudre entièrement et dont rarement même certaines culminations mystiques sont exemptes, on doit bien retenir que le comble de la présomption est de revendiquer, pour ce système, les caractères d'une religion supérieure, voire de la religion par excellence.

Il convient, sans plus, de reconnaître que des formes religieuses de ce genre sont, elles aussi, nécessaires — et l'Orient, lui-même, en a connues, dans des époques plus tardives, par exemple, avec la "voie de la dévotion" — *bhakti mârga* (de *bhaj* = "adorer") — de Râmânuja, avec certaines formes du culte de la Çakti, et avec l'amidisme, en tant qu'exfoliation du bouddhisme. Mais, en toute civilisation normale et complète, ces formes dévotionnelles

ont été uniquement conçues pour la masse, et d'autres points de repère, d'autres voies, ont été indiqués pour qui avait une vocation et une qualification diverses. Ceci est également le cas du bouddhisme, et c'est en un tel sens, seulement en un tel sens, qu'il est possible de dire que le bouddhisme — toujours dans les formes originaires et authentiques, auxquelles se limiteront notre étude et notre interprétation — n'est pas une "religion".

A cet égard, on peut relever que déjà le concept central du bouddhisme — celui d'"éveil" — possède un caractère métaphysique et non point religieux, et qu'il conduit à une différence très nette à l'égard de tout ce qui est "religion" au sens strict, dévotionnel, et surtout chrétien. Nous nous trouvons en face d'une doctrine pour laquelle la condition humaine à surmonter n'est point l'effet d'un "péché", d'une transgression — ceci est le motif fondamental de la religion — à réparer en "se repentant", et en attendant, et en invoquant, un grâce ou une salvation gratuite. Le bouddhisme rentre dans le filon central de la métaphysique hindoue, en ce sens que, comme elle, il reconduit la condition humaine à un fait d'"ignorance", de non-savoir: non pas à un "péché". Un obscurcissement ou un oubli, survenu dans l'être (ce n'est pas ici le cas d'en considérer les causes, ni les modalités) détermine la condition humaine en sa caducité et contingence. Le but est seulement de détruire cette ignorance, cet oubli, ce sommeil ou cette défaillance, pour le cas où l'on n'accepte plus l'état d'existence au sein duquel on se trouve. Pareillement, l'initié hellénique boit à la fontaine du souvenir pour réintégrer sa nature originaire, semblable à celle des dieux. Le long de cette voie, toute mythologie morale se trouve donc exclue. Subsiste une attitude de centralité. La créature "pécheresse", placée en face de la divinité théiste ou d'un Sauveur, n'y a point de part. Ceci est un trait typique que l'on peut faire rentrer parmi ceux qui définissent l'"aryanité", l'aristocratie de la doctrine, annoncée par le prince Siddharta.

Ceci, quant au premier point. Le second point ne concerne pas l'orientation de l'individu particulier, mais la place que, doctrinalement, il sied d'assigner au théisme, à la religion de base théiste. Les choses s'y trouvent de manière analogue. La conception théiste correspond à une vision incomplète de l'univers, parce que privée de sa suprême cime hiérarchique. Métaphysiquement, la conception de l'être, dans les termes d'un dieu personnel, sur qui le théisme se base, n'est point telle qu'au-delà d'elle il n'y ait plus où remonter. A une spiritualité de type supérieur, et aux "doctrines intérieures", qui, en toute tradition complète, s'élevaient au-delà du culte des masses, appartint proprement la conception, en tant qu'extrême ligne de crête, de ce qui se trouve au-delà, ou d'un tel être, ou de son opposé, le non-être. Elles ne nièrent pas le point de vue théiste, mais, en reconnaissant son juste lieu hiérarchique, elles le subordonnèrent à une conception vraiment transcendante.



Conception qui, par ailleurs, ne fut pas ignorée de l'Occident lui-même. En dehors de l'ἕν néoplatonicien, situé au-delà de l'ὄν, on peut mentionner une certaine mystique qui s'appuya à ce qui fut appelé la "théologie négative"; on peut citer Denys l'Aréopagite et, en partie, Jean Scot Ériugène[15]; on peut se référer à la divinité abyssale et sans forme, à la *Gottheit*, au neutre, mis au-delà du *Gott* théiste (correspondant au Brahman neutre, dominant le Brahmâ, ou Içvara, le dieu personnel, de la spéculation hindouiste) par la mystique allemande. Toutefois, dans l'Occident christianisé, on fut loin de reconnaître à cette transcendance sa dignité et son lieu hiérarchique traditionnel. En effet, celle-ci n'influa que bien peu, ou point du tout, sur l'orientation essentiellement "religieuse" de l'âme occidentale; elle ne valut qu'à conduire certains, en des tentatives confuses et en des intuitions ou culminations dispersées, hors des frontières de l'"orthodoxie".

Telle est la mise au point qu'il est nécessaire de faire, lorsque l'on accuse une doctrine de n'être pas une religion, pour ne pas dire un athéisme, du fait qu'elle n'est pas une religion théiste. Les mêmes considérations valent aussi, et en une large mesure, pour le bouddhisme originaire. Chez celui-ci, il est même possible de voir un exemple unique en son genre. En effet, le terrain propre pour des conceptions métaphysiques et pour une orientation intérieure, semblables à celles que nous avons indiquées, est le milieu ambiant d'un "ésotérisme", d'une "doctrine intérieure", réservée à un cercle restreint d'initiés. Dans le bouddhisme, nous les trouvons, au contraire, à l'origine d'une grande tradition historique, avec des traits indéniables, malgré l'appauvrissement fatal que maints enseignements devaient subir dans leurs formes ultérieures, tant philosophantes que populaires.

Revenant au dernier point considéré, nous pouvons dire que le fait de reconnaître ce qui "se trouve au-delà, tant de l'être que du non-être", ouvre donc à la réalisation ascétique des possibilités qu'ignore le monde du théisme. Le fait de concevoir cette cime, où la distinction entre "Créateur" et "créature" devient métaphysiquement un non-sens, rend possible tout un système de réalisations spirituelles qu'en partant des catégories de la pensée "religieuse", il est difficile de comprendre; il rend surtout possible ce qu'en langon d'alpinisme on appellerait une ascension "directe", c'est-à-dire une ascension le long de parois nues, sans points d'appui, sans écarts d'un côté ou de l'autre[16]. Tel est exactement le sens de l'ascèse bouddhique, en tant que système, désormais, non plus de simple discipline, génératrice de force, de sécurité et de calme inébranlable, mais comme système de réalisation spirituelle. Le bouddhisme — et ceci également, nous le verrons distinctement par la suite — conduit la volonté de l'inconditionné à des limites presque inimaginables pour l'Occident moderne. Ici encore, en cette ascension le long de l'abîme, il rejette toutes les "mythologies", procède au moyen d'une force pure, fuit tous les mirages, rompt tous les résidus de faiblesse humaine, main-

tient le style de la pure connaissance. C'est pourquoi l'Éveillé — *buddho* — le Vainqueur — *djina* — est, comme on a pu l'appeler, celui dont ni les hommes, ni les anges, ni Brahmâ lui-même — qui est le nom sanscrit du dieu théiste, équivalent à Içvara — ne connaissent la voie. Certes, cette voie n'est pas exempte de périls: mais elle est cependant celle qui convient à un esprit viril — *viriya-magga*. Les textes disent très clairement que la doctrine s'adresse "à celui qui sait, à l'expert, non à l'ignare, non à l'inexpert"[17]. On adopte la parabole de l'herbe coupante: "De même que l'herbe *kusa*, mal empoignée, taille la main, de même la vie ascétique, mal pratiquée, conduit aux enfers"[18]. On adopte la parabole du serpent: "De même qu'un homme, ayant désir de serpents, sort pour des serpents, cherche des serpents, trouverait un puissant serpent et le saisirait par le corps ou par la queue: et si le serpent s'élançait contre lui et le mordait à la main, au bras ou en quelque autre partie du corps, en sorte qu'il en pâtirait la mort ou une mortelle douleur — et ceci pourquoi? parce qu'il aurait mal empoigné le serpent: or donc, il y a des hommes auxquels les doctrines mal apprises ne procurent que dam et douleur. Et pourquoi ceci? Parce qu'ils ont mal saisi les doctrines"[19].

On doit donc être persuadé que la "doctrine de l'éveil", en elle-même, ne s'oppose pas, comme une religion particulière, à d'autres religions. Dans le monde même où elle est apparue, elle respecta les diverses divinités et les cultes populaires d'intonation religieuse, qui se rapportaient à celles-ci. Elle eut l'entendement de la valeur des "œuvres". Les hommes vertueux et dévots vont aux "cieux" — mais la direction, le long de laquelle cheminent les Éveillés, est une autre[20]. Ceux-ci vont au-delà, comme "un feu qui, pas à pas, brûle tous les liens"[21]: qu'ils soient humains, ou qu'ils soient divins. C'est là, au fond, le style inné d'une âme supérieure, qui fait que dans les textes, on ne rencontre aucun signe d'abandon, aucun sentimentalisme, ni aucune effusion dévote, aucun colloque familier avec un dieu, bien que tout y donne le sens d'une force inflexiblement tendue vers l'inconditionné.

Nous avons ainsi clarifié les trois premières raisons pour lesquelles le bouddhisme se recommande, en tant que base, pour l'exposition d'un système complet d'ascèse. En récapitulation, la première raison consiste dans la possibilité d'extraire facilement du bouddhisme les éléments d'une ascèse, en tant que technique objective pour la réalisation d'un calme, d'une force et d'une supériorité détachée, susceptibles, en eux-mêmes, d'être utilisés en tout sens. La seconde raison se trouve dans le fait que, pour le bouddhisme, le concept d'ascèse peut immédiatement se valoriser en celui d'une voie de réalisation spirituelle, complètement libre de toute "mythologie", tant religieuse que théologique ou éthique. La troisième raison, enfin, est que le terme ultime d'une telle voie correspond au Suprême d'une conception vraiment métaphysique de l'univers, à une transcendance proclamée fort au-delà de la conception simplement théiste. Ainsi donc, tout en considérant comme une entrave la tendance à dogmatiser et en stigmatisant la creuse suffisance de ceux qui proclament: "Ceci seulement est vérité, sottise est le reste"[22], le Bouddha conserve toutefois, avec fermeté, la conscience de sa propre dignité: "Voudriez-vous peut-être, ô mes disciples, en reconnaissant et en comprenant de la sorte, retourner, pour votre salut, aux rites et aux fantaisies des pénitents ou des prêtres habituels?" — "Non pas, en vérité!" — telle est la réponse. "Ainsi donc, vous, mes disciples, ne dites-vous pas seulement ce que vous avez, vous-mêmes, médité, vous-mêmes, reconnu, vous-mêmes, compris?" — "Il en est ainsi, ô Seigneur!". — "Très bien, vous, mes disciples. Soyez donc dotés de cette claire et transparente doctrine, qui n'est pas liée au temps, qui est animante, invitante, intelligible à tout être intelligent. Si cela a été dit, ce le fut pour cette raison"[23]. Et encore: "Il y a des pénitents et des prêtres qui exaltent la libération. Ils parlent de diverses manières en glorifiant la libération. Mais pour ce qui concerne la plus noble, la plus haute libération, moi, je sais que personne ne m'égale, et puis je censure qui l'emporte sur moi"[24]. Ceci, dans la tradition, a été appelé "le rugissement du lion".

[1] B. Jasink, *Die Mystik des Buddhismus.*

[2] *Majjhima-nikâyo,* X (I, 82-84). Pour toutes les références bibliographiques et le critère des citation, cfr. au début de ce livre.

[3] Cfr., par exemple, *Jâtaka,* CLXXXV.

[4] E. Reinhold, dans l'introduction aux œuvres de K. Neumann, cité par G. De Lorenzo, *I discorsi di Buddho,* tôme II, p. xv, Bari 1975.

[5] *Majjhima-nikâyo,* II, 50.

[6] *Majjhima-nikâyo,* XXII (I, 210).

[7] Cfr., par exemple, *Majjhima-nikâyo,* LII (II, 26).

[8] *Majjhima-nikâyo,* XVI (I, 158).

[9] *Majjhima-nikâyo,* X (I, 91-92).

[10] *Anguttara-nikâyo* (Ang.), V. 53; X, 15. - Cfr. *ibid.,* XXXV, 198; *Samyutta-nikâyo,* XXII, 123, où les disciplines sont dites valides pour cette vie, déterminant en elle la possession de soi, tout en créant une base solide pour la destruction des *âsavas,* c'est-à-dire pour l'accomplissement transcendant.

[11] In *Anguttara-nikâyo,* IV, 170, il est dit que les liens se relâchent et que la voie s'entr'ouvre, lorsque *samatha* s'ajoute à *vipassanâ.*

[12] Cfr. W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands,* 1935, 1, 2 et *passim.*

[13] Cfr. R. Guénon, *Orient et Occident,* Paris 1924; *La crise du monde moderne,* Paris 1925.

[14] P. Dahlke, *Buddhismus als Religion und Moral,* München-Neubiberg², 1923, p. 11.

[15] *Note du Traducteur*

Les Traditionalistes, dignes de ce nom, ont connaissance des œuvres du Pseudo-Denys l'Aréopagite, dont l'admirable *Hiérarchie céleste* est alléguée cent quarante-trois fois par Saint Thomas d'Aquin. - Cfr. *Dictionnaire de Théologie catholique* de A. Vacant et E. Mangenot, tôme IV, Paris 1911, pp. 430-435.

Jean Scot Erigène (ou mieux: Eriugène) n'est plus connu que de quelques

*vigilantes*. Originaire de l'Irlande — l'"Ile des Saints" — on ignore tout de ses jeunes années et l'on sait seulement que, vers 947, Charles le Chauve le plaça à la tête de l'Ecole palatine. Il serait donc né entre l'an 800 et l'an 815. Il traduisit les quatre ouvrages et les dix lettres du Pseudo-Denys l'Aréopagite — ce qui démontre une extrême culture, tant il est vrai que ces traductions ne furent jamais surpassées — traduisit également les écrits de Saint Maxime le Confesseur, composa des commentaires sacrés, dont nous sont parvenus des fragments, parfois douteux, ainsi que des poëmes. Son *Opera Omnia* par H.J. Floss (*Patrologie Latine*, 1853, tôme CXXII) a suscité diverses critiques, en raison du caractère insuffisamment "scientifique" de sa compilation. On pourra consulter: *Dictionnaire de Théologie catholique*, de A. Vacant et E. Mangenot, tôme V, pp. 402-433.

Jean Scot Eriugène pratiqua la théologie, dite "négative", selon laquelle on ne dit pas que Dieu est l'Être essentiel, mais qu'il est plus qu'essentiel. Il s'ensuit que la suprême démarche de l'intelligence et de l'âme, purifiées par l'action, illuminées par la science, achevées par la théologie, est de comprendre que Dieu inconnu dépasse tout ce qui existe, et tout ce que l'on peut dire et concevoir, et tout ce que l'on ne peut dire, ni concevoir, et qu'il faut nier de lui tout ce qui n'est pas. Jean Scot Eriugène écrivit à ce propos: "On ne peut définir Dieu qu'en niant ce qu'il n'est pas, et, plus on nie ainsi, plus on affirme. Dieu n'est donc rien, c'est-à-dire rien de ce qui est pour nous, rien de déterminé; et cette négation est l'affirmation la plus haute, toute détermination étant une négation véritable. Dieu n'est rien, et ce n'est pas seulement une forme de notre pensée, c'est ainsi que Dieu se connaît lui-même, en sachant qu'il n'est rien et que ce rien est supérieur à tout".

[16] *Note du Traducteur*

L'image est d'autant plus exacte qu'elle fut ardemment vécue par Julius Evola, au cours d'ascensions, périlleuses et souvent solitaires, dans les Alpes italiennes et autrichiennes, par volonté d'ascèse, et aussi par défi ou recherche d'une mort à la hauteur d'une telle ascèse. Renato Del Ponte a réuni les récits évoliens de quelques-unes de ces escalades, parfois osées pour la première fois, dans un petit livre, intitulé *Méditations du haut des cimes*, encore inconnu en français, sauf pour quelques fragments, révélés dans notre *Hommage*, publié par le G.R.E.C.E., Paris 1976.

[17] *Majjhima-nikâyo*, II (I, 13).

[18] *Dhammapada*, 311.

[19] *Majjhima-nikâyo*, XXII (I, 208-209).

[20] *Dhammapada*, 126.

[21] *Dhammapada*, 31.

[22] Cfr. par exemple, *Atthakavagga*, XII; XIII, 17-19.

[23] *Majjhima-nikâyo*, XXXVIII (I, 390).

[24] *Digha-nikâyo*, VIII, 21.



# II

## ARYANITE DE LA DOCTRINE DE L'EVEIL

Il nous reste à dire ce qui suit à propos de l'"aryanité" de la doctrine bouddhique.

L'emploi que nous faisons du terme "aryen", à propos d'une telle doctrine, se justifie avant tout directement avec les textes. Dans le canon, à maints propos, revient le terme *ariya* (en sanscrit: *ârya*), qui veut précisément dire "aryen". Aryenne est dite la voie de l'éveil — *ariya magga*; aryennes sont les quatre vérités fondamentales — *ariya saccâni*; aryenne est la méthode de connaissance — *ariya-naya; ariya* est dit l'enseignement — en premier lieu, celui qui dénonce la contingence du monde[1] — lequel, à son tour, s'adresse aux *ariyas*; on parle de la doctrine comme de celle qui est la seule accessible aux *ariyas* et la seule intelligible pour eux. Il en est qui ont voulu traduire le terme *ariya* avec le mot "saint". Mais c'est là une traduction imparfaite, voire même bancale, étant donné la divergence effective qui existe entre ce dont il s'agit et tout ce à quoi l'on pense immédiatement en Occident, lorsque l'on parle de "sainteté". De même, la traduction d'*ariya* avec "noble" ou avec "sublime" est peu adéquate. Il s'agit de significations ultérieures, qui furent prises par ce terme, lesquelles ne correspondent guère à la plénitude du sens originaire, à la fois spirituel, aristocratique et racial, signification qui, malgré tout, s'est conservée en une large mesure dans le bouddhisme. C'est ainsi que des orientalistes, entre autres, comme Rhys Davids et Woodward, ont estimé qu'il valait mieux ne point traduire le terme, laissant donc le mot *ariya*, chaque fois qu'il apparaît dans les textes, soit comme adjectif, soit comme substantif, désignant une classe déterminée d'êtres. Dans les textes canoniques, les *ariyas* sont l'Éveillé, les éveillés et ceux qui leur

sont unis, parce qu'ils comprennent, acceptent la doctrine *ariya* de l'éveil[3].

Il est opportun de souligner l'aryanité de la doctrine bouddhique pour diverses raisons: en premier lieu, pour devancer ceux qui, contre elle, voudraient avancer la question préjudicielle de l'exotisme et de l'asiatisme, et qui parleraient de son caractère extrinsèque à l'égard de "nos" traditions et de "nos" races. Or donc, il convient de remémorer que l'unité primordiale de sang et d'esprit des races blanches qui créèrent les civilisations majeures de l'Orient et de l'Occident — les civilisations iranique et hindoue, non moins que les civilisations hellénique, romaine antique et germanique — est une réalité. Le bouddhisme a le droit de se dire aryen, parce qu'il reflète à un haut degré l'esprit des communes origines, parce qu'il a conservé des parts notables d'un héritage que les Occidentaux, ainsi que nous l'avons déjà dit, ont peu à peu oublié, soit par l'action de processus involutifs endogènes, soit parce que — bien plus que les Aryens d'Orient — il furent assujettis, souvent dans le domaine religieux, à des influences étrangères. Comme nous l'avons déjà dit, une fois ôtés certains éléments périphériques, l'ascèse du premier bouddhisme, en sa clarté, en son réalisme, en sa précision et en sa structure solide et bien articulée, possède effectivement en elle un aspect "classique", c'est-à-dire qu'elle reflète le style le plus élevé de l'antique monde aryano-méditerranéen.

Et il ne s'agit pas seulement d'une question de forme. Une congénialité intime se manifeste entre l'esprit de l'ascèse, annoncée par le prince Siddharta, et l'accentuation de l'élément intellectuel et olympien, qui marque le platonisme, le néoplatonisme et le stoïcisme romain lui-même. D'autres points de contact se retrouvent là où le christianisme fut rectifié par un sang aryen, qui se conserva davantage pur — nous entendons dire dans la mystique germanique: que l'on se souvienne de Maître Eckhart dans le sermon sur le détachement, sur l'*Abgeschiedenheit*, ou de la théorie de l'"âme noble"; que l'on se souvienne aussi d'un Tauler et d'un Silesius[4]. Ici, comme en tout autre domaine, insister sur l'antithèse qui existerait entre Orient et Occident n'est que frivolité. La véritable opposition est, en premier lieu, celle qui existe entre les conceptions de type moderne et les conceptions de type traditionnel, que ces dernières soient occidentales ou orientales; en second lieu, elle est celle qui existe entre les pures créations d'un esprit et d'un sang aryen et celles qui, au contraire, en Orient comme en Occident, ont été adultérées par des influences non-aryennes. Ainsi que Dahlke l'a justement relevé, parmi les traditions les plus grandes et les plus antiques, le bouddhisme est celle que l'on peut réputer de la plus pure origine aryenne.

Et ceci vaut encore en un sens spécifique. Si le terme "aryen", une fois généralisé, peut être appliqué à l'ensemble des races indo-européennes, en ce qui concerne leur origine commune (la patrie originaire de telles races — l'*ariyanem-vaéjô* — selon un souvenir qui s'est distinctement conservé



dans l'antique tradition iranique, fut une région hyperboréenne ou, plus généralement, nordico-occidentale)[5], il devint par la suite une désignation de caste. En tant que *ârya*, prévalut essentiellement une aristocratie, opposée par l'esprit et le corps, ou à des races primitives, hybrides et "démoniques", comme celles des populations kosalianes et dravidiques, rencontrées dans les territoires asiatiques conquis; ou encore, de manière plus générale, au substrat, correspondant à ce que l'on appellerait probablement, de nos jours, la masse prolétarienne et plébéienne, normalement née pour servir, laquelle, en l'Inde comme dans le monde gréco-romain, fut exclue des cultes lumineux, caractérisant les castes supérieures, patriciennes, guerrières et sacerdotales.

En ce demi-sens de caste, le bouddhisme peut, lui aussi, être réputé aryen, malgré l'attitude — dont nous parlerons plus avant — qui fut par lui assumée à l'égard du système des castes de son temps. Par ailleurs, celui qui fut appelé l'Éveillé, c'est-à-dire le Bouddha, était le prince Siddharta, fils de roi, selon certains, et, selon d'autres, pour le moins de la plus pure et antique noblesse guerrière de la lignée des Çâkyas, proverbiale pour sa fierté — on avait coutume de dire: "fier comme un Çâkya"[6]. Cette lignée, à son tour, comme les plus illustres et antiques dynasties hindoues, se réclamait de la "race solaire" — *sûrya wamça* — et du très ancien roi Ikçvâku[7]. "Lui, d'engeance solaire" — lit-on à propos du Bouddha[8]. Lui-même le déclare: "Je descends de la dynastie solaire et je suis, par naissance, un Çâkya"[9], et aussi, comme ascète qui a renoncé au monde, il revendique la dignité royale, la dignité d'un roi *ariya*[10]. La tradition veut qu'en lui on pouvait admirer "une forme adornée de tous les signes de la beauté et ceinte d'une auréole radieuse"[11]. A un souverain qui, sans le connaître, le rencontre, ils donne aussitôt l'impression d'être un de ses pairs: "Tu as un corps parfait, tu es resplendissant, bien-né, de noble aspect, tu as un teint doré, une candide dentition; tu es fort. Tous les signes de ta noble naissance se trouvent dans ta forme, tous les signes de l'homme supérieur"[12]. Un très redoutable bandit, le rencontrant, se demande avec stupéfaction qui est donc "cet ascète, qui s'en va tout seul, sans compagnons, comme un conquérant"[13]. Mais ce n'est pas seulement dans son corps et dans son maintien que sont en lui notoires les caractéristiques d'un *kshatriya*, d'un noble guerrier de haut lignage, car la tradition veut qu'il présentait les "trente-deux attributs", qui, selon une antique doctrine brahmanique, indiqueraient l'"homme supérieur" — *mahâpurisa-lakkhânâni* — celui pour lequel "n'existent que deux possibilités, sans une troisième": ou, restant dans le monde, devenir un *cakravartin*, c'est-à-dire un roi des rois, un "souverain universel", le prototype aryen du "Seigneur du monde", ou encore, renonçant au monde, devenir un parfait éveillé, le Samboudha, "celui qui a soulevé le voile"[14]. La légende veut qu'au prince Siddharta ait été préannoncé, avec la vision fatidique d'une roue tournant vertigineusement, un destin d'empire, par lui toutefois repoussé au nom de l'au-

tre voie, de la voie en direction de la pure transcendance[15]. Il est pareillement significatif que, selon la tradition, le rite funéraire pour le Bouddha, conformément à sa volonté, n'aurait pas été celui d'un ascète, mais celui d'un souverain impérial, d'un *cakravartin*[16]. Malgré l'attitude, choisie par le bouddhisme, à l'égard du problème des castes, on admet, du reste, qu'en général les *bodhisattvas* — ceux qui pourront, un jour, devenir des Éveillés — ne naissent jamais d'une caste paysanne ou servile, mais, ou bien de la caste guerrière, ou encore de la caste brahmane, c'est-à-dire des deux plus hautes castes de la hiérarchie aryenne: on dit même, en relation avec les temps, essentiellement de la caste guerrière, parmi les *kshatriyas*[17].

Or cette noblesse aryenne et cet esprit guerrier se reflètent dans la doctrine même de l'éveil. L'assimilation de l'ascèse bouddhique à la guerre, et des qualités de l'ascète aux vertus du guerrier et du héros, est extrêmement fréquente dans les textes canoniques: "ascète luttant avec une poitrine combattante", "avancée avec les pas du combattant", "héros vainqueur de la bataille", "suprême triomphe de la bataille", "conditions favorables pour le combat", qualités d'"un guerrier bon pour le roi, bien digne du roi, qui est un ornement du roi", et ainsi de suite[18] — jusques aux maximes, comme celle-ci: "Mourir en bataille vaut certes mieux que vivre en vaincu"[19]. Quant à la "noblesse", elle se relie ici à l'aspiration vers une liberté surnaturellement renforcée. "Comme un taureau, j'ai rompu toutes les entraves" — dit le prince Siddharta en personne [20]. "Déchargé du poids, j'ai détruit les liens de l'existence" — tel est le thème qui revient continuellement dans les textes, avec allusion à celui qui en suit la voie. Comme "des sommets d'accès difficile", "semblables à des lions solitaires", sont désignés les Accomplis[21]. L'Éveillé, comme "un saint superbe, est monté vers les cimes les plus augustes des monts, s'est enfoncé dans les forêts les plus lointaines, est descendu dans les gouffres profonds"[22]. Il peut dire: "Je ne suis serviteur de personne, je n'ai besoin de servir quiconque"[23], idée qui remet en mémoire la "race autonome et immatérielle", "sans roi" — αβασίλευτος — parce qu'elle est, elle-même, royale, celle dont il fut parlé également en Occident[24]. C'est "un ascète, pur, connaisseur, libre, souverain"[25].

Tels sont quelques-uns des attributs que nous verrons déjà revenir dans les textes les plus anciens, soit à propos du Bouddha, soit à propos de ceux qui s'avancent le long de sa propre voie. La part qu'en de tels attributs détient l'exagération habituelle de toute glorification, ne saurait porter préjudice à leur signification, pour le moins, de témoignages, quant à l'idée générale que l'on eut toujours, soit de la vie et de l'idéal, indiqués par le prince Siddharta, soit de sa race spirituelle. Le Bouddha est éminemment le type de l'ascète royal et sa contre-partie naturelle, en dignité, est celui qui, comme un César, put dire que sa propre lignée comprenait la majesté des rois ainsi que la sacralité des dieux, sous le pouvoir desquels se trouvent également ceux qui



sont dominateurs d'hommes[26]. Nous venons de voir que c'est précisément ce sens que possède, du reste, l'antique tradition, relative à l'identité essentielle de la nature de celui qui peut seulement être, ou figure impériale, ou parfait Éveillé. Nous nous trouvons en vue des cimes du monde spirituel aryen.

Quant à l'aryanité de l'enseignement bouddhique originaire, une caractéristique particulière est l'absence des manies prosélytaires, qui, presque sans exception, se trouvent en raison directe avec le caractère plébéien, anti-aristocratique, d'une croyance. Un esprit aryen a trop de respect pour autrui et un sens trop net de sa propre dignité pour chercher à imposer aux autres ses propres idées, même lorsqu'il sait qu'elles sont justes. Ce n'est point sans relation avec ce fait que, dans le cycle originaire des civilisations aryennes, tant d'Orient que d'Occident, nous ne trouvons pas même de figures divines qui se préoccupent exagérément des hommes et qui courent presque derrière eux pour les attirer et pour les "sauver". Les religions, dites de salvation — les *Erlösungsreligionen*, comme l'on dit en allemand — n'apparaissent, en Orient comme en Occident, que tardivement, à la suite d'un relâchement de la tension spirituelle originaire, après une offuscation de la conscience olympienne, et après, non derniers, des influx d'éléments ethnico-sociaux inférieurs. Que les divinités puissent peu pour les hommes, que l'homme soit fondamentalement l'artisan de son propre destin, quant aux développements de celui-ci dans l'outre-monde — cette vue caractéristique du bouddhisme originaire en éclaire bien la diversité vis-à-vis de maintes formes tardives, essentiellement mahayâuiques, dans lesquelles parvint à s'infiltrer le motif d'êtres mystiques, s'affairant autour des hommes pour les conduire tous vers le salut final.

En fait de méthode et d'enseignement, nous voyons donc, dans les textes originaires, que le Bouddha expose la vérité, telle qu'il l'a découverte, sans s'imposer à personne, ni recourir à des moyens extrinsèques pour persuader ou pour "convertir". "Qui a des yeux, verra les choses" — voici la formule qui revient toujours dans les textes. "Que vienne chez moi un homme intelligent" — est-il écrit[27] — "non tortueux, non simulateur, un homme droit: moi, je l'instruis, je lui expose la doctrine. En suivant l'instruction, au bout de peu de temps, lui-même verra qu'en vérité c'est ainsi que l'on se libère complètement des liens: c'est-à-dire des liens de l'ignorance". S'ensuit la parabole de l'enfant qui se libère graduellement des empêchements, parabole correspondant en tout à celle de la "maïeutique" platonicienne, de l'art de seconder les naissances. Et encore: "Moi, je ne vous forcerai point, comme fait le potier avec l'argile crue. En reprenant, en reprenant, moi, je parlerai, en pressant, en pressant. Qui est sain résistera"[28]. Du reste, l'intention originaire du prince Siddharta, une fois acquise la connaissance de la vérité, était de ne la communiquer à personne, non par mauvais esprit, mais parce qu'il en reconnaissait la profondeur et qu'il prévoyait

l'incompréhension du plus grand nombre. Par la suite, ayant compris que, somme toute, existent aussi des natures plus nobles, des esprits moins offusqués, il exposa par compassion la doctrine, toutefois en maintenant toujours distance, détachement et respect. Que les disciples viennent, ou non, à lui, qu'ils suivent, ou non, les préceptes ascétiques, "il reste toujours le même"[29]. Voici son style: "Connaître la persuasion et connaître la dissuasion; en connaissant la persuasion et en connaissant la dissuasion, ne persuader et ne dissuader: exposer seulement la réalité"[30]. "Il est admirable" — est-il encore dit[31] — "il est extraordinaire que personne n'exalte sa propre doctrine et ne méprise celle d'autrui dans un Ordre, où se trouvent pourtant tant de guides pour la montrer".

Ceci également est de style aryen. Certes, la puissance spirituelle, vivant dans le Bouddha, ne put ne pas se manifester, parfois, d'une manière presque automatique, en affirmant directement et en imposant une acceptation. C'est pourquoi, comme "première empreinte de l'éléphant", est indiqué, par exemple, le fait que de doctes et experts dialecticiens, qui attendaient de surprendre le Bouddha pour l'écraser avec leurs arguments, le voyant paraître, demandent seulement d'ouïr la doctrine[32]; ou le fait que la parole du Bouddha, quand il affronte une discussion, ne peut faire à moins d'agir "comme un éléphant furieux ou comme une flamme flamboyante"[33]. Ou bien on cite le cas de ses antiques compagnons, qui, croyant qu'il a abandonné la voie de l'ascétisme, se proposaient de ne plus l'accueillir, mais qui, subitement après, s'en vont à sa rencontre; ou celui du féroce bandit A*n*gulimâyo, auquel s'impose la majestueuse figure du Bouddha. Il est, toutefois, certain que le Bouddha, en sa supériorité, s'est toujours abstenu de se servir de moyens indirects de persuasion et, dans tous les cas, jamais de ceux qui font levier sur la partie irrationnelle, sentimentale ou émotive, de l'être humain. Importante aussi est cette règle: "Vous ne devez pas, ô disciples, montrer aux laïcs le miracle des pouvoirs hypernormaux. Qui fera cela se rendra coupable d'une mauvaise action"[34]. Ceci comporte la renonciation au "miracle", comme moyen extrinsèque pour susciter une "foi". La propre personne est mise à part: "En vérité, les nobles fils exposent, de manière semblable, leurs connaissances supérieures, en présentant la vérité, sans jamais mettre en jeu leur propre personne"[35]. "Eh quoi donc?" — dit le Bouddha à quelqu'un qui, depuis longtemps, avait grand désir de le voir — "Qui voit la loi, me voit, et qui me voit, voit la loi. En vérité, voyant la loi, on me voit et, me voyant, on voit la loi"[36]. Éveillé lui-même, le Bouddha veut seulement favoriser l'éveil chez celui qui en est capable: éveil, en premier lieu, d'une dignité et d'une vocation; en second lieu, éveil d'une intuition intellectuelle. Qui est capable d'intuition — est-il dit — ne peut ne pas approuver[37]. Le miracle noble, "conforme à la nature aryenne" — *ariyaiddhi* — opposé à celui qui se base sur une phénomènologie extranormale et qui est jugé non-aryen — *anariyaiddhi* — se réfère précisément



au premier point: il est le "miracle de l'enseignement", qui éveille la faculté de discerner, qui fournit une nouvelle et juste mesure pour toutes les valeurs[38], mesure qu'exprime la formule canonique la plus typique: "Il en est ainsi — il comprend. — Il y a le noble et il y a le vulgaire, et il y a une liberté plus haute que la perception des sens"[39]. Pour le second point, voici un passage caractéristique: "Son cœur [celui du disciple] se sent, tout à coup, pris d'un enthousiasme sacré et tout son esprit se déclôt, pur, clair, resplendissant, come le disque lumineux de la lune: et l'entière vérité lui apparaît"[40]. Telle est la base de l'unique "foi", de l'unique "droite confiance", dont il est tenu compte dans l'ordre des *ariyas*: "confiance motivée, enracinée dans la vision, ferme", en sorte que "nul pénitent ou prêtre, nul dieu ou diable, nul ange ou quelqu'un d'autre en ce monde, ne peut la détruire"[41].

Il vaut peut-être la peine de considérer brièvement un dernire point. Le fait que, dans les textes *pâlis*, le Bouddha n'apparaisse point comme un être surnaturel, descendu sur la terre pour prêcher une "révélation", mais bien come celui qui expose une vérité, vue par lui-même, et qui indique une voie que lui-même s'est ouverte, pareil à celui qui, parvenu lui-même sur l'autre rive, aide les autres à passer[42], mais, quant à lui, après avoir accompli une telle traversée avec ses propres forces et sans un maître qui ait dû l'illuminer[43] — ce fait ne doit pas conduire à humaniser outre mesure la figure du Bouddha. Même en faisant abstraction de la théorie des *bodhisattvas*, laquelle, trop souvent, se ressent d'un élément fabuleux, pour ne se définir que durant une période postérieure, la conception du *kolankola*, dans les textes originaires, nous donne la possibilité constante de concevoir, dans le Bouddha la réapparition d'un principe lumineux, qui s'était déjà allumé au cours de générations précédentes: ce qui s'accorderait avec ce que nous dirons dans le prochain chapitre à propos de la signification historique de la doctrine bouddhique de l'éveil. Dans tous les cas, quels que puissent être pourtant les antécédents, il est ardu de tracer une limite entre ce qui est humain et ce qui ne l'est pas, lorsqu'il s'agit d'un être qui a réalisé en lui l'élément, libre de la mort — *amata* — qui se présente comme une incarnation vivante d'une loi centrée en ce qui est absolument transcendant et qui ne peut être "inclus" par rien — *apariyâ-panna*m. Ici encore, on peut poser une question de différence de nature. De la distance que les êtres divers sentent entre eux et la réalité métaphysique, dépend le fait qu'une force soit vécue comme une "grâce", qu'une connaissance se présente avec un caractère de "révélation", selon le sens devenu prévalant en Occident à partir du prophétisme hébraïque, et que l'annonciateur d'une loi prenne des traits "divins", au lieu de se présenter comme celui qui a détruit l'ignorance et qui s'est "éveillé". Cette différence ne dit, en soi, absolument rien quant à la dignité et au niveau spirituel d'un enseignement, et pas plus de la personne même de son annonciateur. Il est seulement certain que le premier

cas — celui des "révélations" et des dieux-hommes — ne peut ne pas donner un sens de caractère extrinsèque à un esprit aryen, à un "noble fils" — *kula-putta* — plus particulièrement pour une époque où, dans l'humanité, ne s'était pas encore totalement offusqué le souvenir des origines.

Enfin, peut prendre place ici une brève considération sur le Bouddha historique en tant que modèle. Si donc il ne se présente pas comme un dieu, il a été, tout de même, considéré, ainsi que nous l'avons dit, et par toute la tradition originaire, comme un homme qui, par ses seules forces, parvint à l'éveil, et donc au surpassemeut de la limite individuelle. En tant que *kshatriya*, le prince Siddharta reçut naturellemeut l'initiation usuelle de sa caste, mais il n'existe aucun témoignage concernant ses rapports avec quelque organisation existante, à titre de coudition pour sa réalisation. On doit donc penser à un de ces cas exceptionnels, pour lesquels un dépassement de la condition humaine et l'entrée dans la transcendance survinrent par voie autonome. On pourrait, ici, se rapporter à la violence que, selon le dit évangélique, peut subir la porte des Cieux, ou encore au Parsifal de Wolfram von Eschenbach. Du Bouddha est née une tradition et, probablemeut aussi, sont nées de lui des lignes de transmission initiatique en dehors des simples Écritures. Mais, si l'on se réfère au Bouddha, la vérité est celle que nous venons de proposer: il fut un priucipe en lui-même et il atteste la possibilité d'un ascèse autonome, au prix de laquelle une descente, possible et contemporaine, de forces supérieures, d'en-haut, jusqu'à une unité, peut et doit être considérée comme conditionnée par elle.

Ayant indiqué le caractère exceptionnel d'une conjoncture semblable, l'exemple du Bouddha ne doit pas conduire aux fantaisies de l'"auto-initiation", selon certains spiritualistes modernes, mais il doit, en même temps, mettre une limite à l'insistance, de la part de certains éléments traditionalistes, concernant le caractère imprescriptible d'une liaison "régulière" et presque bureaucratique avec des organisations pour quiconque aspire au dépassement de l'existence conditionnée. Le fait est qu'une telle liaison pourra être nécessaire pour beaucoup, mais, pour un nombre encore plus grand de personnes, elle est déjà si peu suffisante qu'elle rend légitime la demande de savoir en quelle mesure elle est, après tout, également nécessaire[44]. Quelque chose comme l'esprit et l'attitude du Bouddha historique est une qualification essentielle pour n'importe quelle véritable réalisation initiatique, c'est-à-dire analogue à celle de la voie bouddhique de l'éveil.

[1] Cfr. *Samyutta-nikâyo*, XXX, 84; XLII, 12.

[2] La signification, également raciale, du terme *ariya* transparaît dans certains textes: par exemple, lorsque l'on considère comme chose difficile à obtenir et privilégiée, de naître dans le pays des Aryens (cfr. *Anguttara*, VI, 96).

[3] P. Dahlke, *Buddhismus als Weltanschauung*, München-Neubiberg, s.d., p. 35.



[4] *Note du Traducteur*

Maître Eckhart naquit vers 1260 en Thuringe et mourut entre les mois de Juillet 1327 et d'Avril 1328, probablement en Avignon, dans le couvent des Frères Prêcheurs, qui se dressait sur une île du Rhône et dont il ne reste traces. Il souffrit surtout de l'Eglise, pour avoir "voulu en savoir plus qu'il ne convenait", comme il se lit dans la bulle de condamnation de Jean XXII. - Cfr. Maître Eckhart, *Les Traités*, introduction et traduction de Jeanne Ancelet-Hustache, Paris 1971.

Jean Tauler (1300?-1361), dominicain strasbourgeois, enseigna et prêcha une doctrine à peu près identique à celle de Maître Eckhardt, Il n'écrivit jamais aucun ouvrage et ce que l'on connaît de lui est composé par des notes d'auditeurs, sous la forme de quatre-vingt quatre sermons. - Cfr. Louis Cognet, *Introduction aux Mystiques rhéno-flamands*, Paris 1968, pp. 106-147. - Le même ouvrage a traité de Maître Eckhart (pp. 11-105) avec une extrême clarté.

Johann Scheffler, né à Breslau en 1624, fut d'abord médecin, après avoir étudié en Hollande, à Padoue et à Strasbourg. C'est à ce titre qu'il fut archiâtre de son Prince, entre 1649 et 1652. Après sa conversion au catholicisme, il prit le nom d'*Angelus Silesius* et devint prêtre en 1661. Grand admirateur de Jakob Böhme et des mystiques allemands du Moyen-Age, il devint poëte religieux et, en 1657, publia *Geistriche Sinn- und Schlussreime*, puis *Heilige Seelust oder geistliche Hirtenlieder*, qui contiennent d'admirables et surprenants éclairs de pensée. Après une polémique d'une dizaine d'années contre l'Eglise protestante, il se retira dans le couvent de Saint-Matthias, à Breslau, où il rendit l'âme, le 9 Juillet 1677.

[5] Cfr. à cet égard, nos œuvres: *Révolte contre le monde moderne*, traduction de Pierre Pascal, Montréal 1972; *Sintesi di dottrina della razza*, Milan 1941.

[6] H. Oldenberg, *Buddha*, Stuttgart-Berlin, 1923, p. 101. - Une telle fierté se maintient chez le prince Siddharta, même devenu le Bouddha, puisque lui furent attribuées les paroles suivantes: "Dans le monde des anges, des démons et des dieux, parmi les hordes d'ascètes et de prêtres, je ne vois, ô brahmâne, personne à qui je devrais adresser un salut respectueux et devant qui je devrais me lever pour l'inviter à s'asseoir" (*Anguttara-nikâyo*, VIII, 11).

[7] *Suttanipâta*, III, vi, 31. - Il convient de noter que Ikçvâku fut conçu comme fils de Manou, c'est-à-dire du législateur primordial de la race indo-aryenne, et que ces références dans le bouddhisme sont significatives: en effet, la même origine royale et solaire est attribuée à la doctrine exposée dans la *Bhagavad-gîtâ* (IV, 1-2), doctrine qui, révélée à un *kshatriya*, c'est-à-dire à un représentant de la noblessse guerrière, après une période d'oubli, démontre comment la voie du détachement peut fonder également une forme, inconditionnée et invincible, d'héroïsme. - Cfr. *Révolte contre le monde moderne*, I.

[8] *Samyutta-nikâyo*, XXX, 95.

[9] *Suttanipâto*, III, 1.

[10] *Mahâvagga*, VII, 7.

[11] *Jâtaka*, I.

[12] *Mahâvagga*, VII, 1-2; 5-6.

[13] *Majjhima-nikâyo*, LXXXVI (II, 384).

[14] *Mahâvagga*, VIII, 7; *Pârâyanavagga*, I, 25-28; *Majjhima-nikâyo*, CXI (II, 426 sg.); *Dîgha-nikâyo*, III, 5, 11, 12, etc.; *Mahâvagga*, I, 16, 19. - Détail racial, non privé d'intérêt: parmi les signes énumérés, la couleur bleu sombre des yeux.

[15] *Jâtaka*, Introduction (W. 64).

[16] *Mahaparinirvâna-sûtra*, II, 25, 52-56.

[17] *Jâtaka*, Introduction (W. 40-41).

[18] Cfr. *Majjhima-nikâyo*, LIII (II, 27, 23, 25); XXVI (I, 50); *Anguttara-nikâyo*, IV, 181, 186; V, 90, 72 sg.

[19] *Mahâvagga*, II, 15.
[20] *Suttanipâta*, I, II, 12.
[21] *Majjhima-nikâyo*, XCII (II, 441); *Mahâvagga*, VII, 7.
[22] *Majjhima-nikâyo*, L (I. 490).
[23] *Uragavagga*, II, 8.
[24] ZOSIME, texte *in* BERTHELOT, *Collection des Alchimistes grecs*, tôme II, p. 213, Paris 1887.

*Note du Traducteur*

Il s'agit de Zosime le Panopolitain, qui vécut au IIIe siècle de notre ère (cfr. MS alchimiques grecs de la Bibliothèque Nationale de Paris: nº 2249, 2327 et 2419, et aussi le manuscrit d'une extrême beauté, conservé par l'Ambrosienne de Milan. - Dans son livre *Imhotep* — nom d'un dieu égyptien, signifiant "en paix" — Zosime reprend le contenu du chapitre V de la *Genèse*, pour expliquer à sa sœur Théosébie comment certains anges initièrent les hommes aux secret de la Nature, ajoutant: "Le livre dans lequel ils leur enseignèrent ces secrets est appelé *Chêmi*, appliqué à l'*art* par excellence". Or ce nom correspond à celui que les Egyptiens donnèrent à la vallée du Nil: *Qemit, id est* "la Noire" soit la "terre noire", source de toute vie. Ces manuscrits contiennent un *Lexique de la Chrysopée* (l'art de fabriquer l'or), des considérations sur l'*œuf philosophique*, sur le serpent Ourobôros, une liste planétaire des métaux, un traité des poids et mesures, une confirmation que l'alambic fut appelé *knouphion*, en mémoire d'un dieu égyptien, Knouphis (= "le formateur"), et bien d'autres considérations que nous eûmes, jadis, l'occasion de révéler à l'oublié et pourtant inoubliable Charles Autran, décrypteur des poëmes homériques, qui en écrivit toute une page de gloses *in "L'Illustration"*, n.º 5102, 21 Décembre 1940, p. 428, entièrement consacré au retour des cendres du Roi de Rome.

[25] *Majjhima-nikâyo*, XXXIX (I, 409).
[26] SUÉTONE, *Caes.*, VI. - L'équivalence des deux types est indiquée, par exemple, dans l'*Anguttara-nikâyo* (II, 44), où il est dit que deux êtres apparaissent dans le monde, pour le salut d'un grand nombre, pour le bien des dieux et des hommes: le parfait Éveillé et le *cakravartin* ou "seigneur universel".
[27] *Majjhima-nikâyo*, LXXX (II, 307).
[28] *Majjhima-nikâyo*, CXXII (III, 193).
[29] *Majjhima-nikâyo*, XLIX (I, 481); CXXXVII (III, 321).
[30] *Majjhima-nikâyo*, CXXXIX (III, 331).
[31] *Majjhima-nikâyo*, LVI (II, 257).
[32] *Majjhima-nikâyo*, XXVII (I, 262).
[33] *Majjhima-nikâyo*, XXXV (I, 349).
[34] *Vinaya*, III, 81.
[35] *Anguttara-nikâyo*, VI, 49.
[36] *Samuytta-nikâyo*, XXII, 87.
[37] *Majjhima-nikâyo*, XCV (II, 482).
[38] *Dîgha-nikâyo*, 3-8.
[39] *Majjhima-nikâyo*, VII (I, 57).
[40] *Mahâparinirvâna-sûtra*, 52-56.
[41] *Majjhima-nikâyo*, XLVII (I, 464).
[42] *Suttanipâta*, III, VI, 36.
[43] *Majjhima-nikâyo*, XXVI (I, 253).
[44] *Note du Traducteur*

Cfr., à ce propos, in *Introduzione alla Magia, a cura del Gruppo di UR* (tôme III, pp. 160-175, Rome 1971), l'essai, intitulé *Sui limiti della "regolarità" iniziatica*, par EA (Julius Evola) -et aussi *Sull'antico ideale umano ariano* (in "Il Regime Fascista", 5 Mars 1939), republié, avec *Il significato di Roma per lo spirito "olimpico" germanico* (in "Rassegna Italiana"( n.º 294, Novembre 1942), par le "Centro Studi Evoliani" de Gênes (Cahiers Evola n.º 2, 1975). - Voir, à la fin de ce livre, les *Excursus* I et IV, traductions complètes de ces deux textes.

## III

## LIEU HISTORIQUE DE LA DOCTRINE DE L'EVEIL

Du point de vue traditionnel, par nous suivi, il est bien de ne pas considérer les grandes traditions historiques, ni comme quelque chose d'"original", ni come quelque chose d'arbitraire. En toute tradition digne de ce nom, sont toujours présents, sous l'une ou sous l'autre forme, des éléments d'un savoir qui, pour être enraciné dans une réalité hyperindividuelle, est objectif et essentiellement identique. De plus, toute tradition contient une formulation particulière et spécifique, qui, toutefois, ne peut pas même être entendue comme arbitraire. Elle correspond, au contraire, à la conditionalité d'un climat, historique et spirituel, donné. En celles-ci réside la raison d'une formulation, adaptation ou limitation donnée — et non d'une autre — de l'unique savoir. Ce n'est donc point comme si à l'une ou l'autre personnalité fût venu en l'esprit, à un moment donné, d'énoncer, par exemple, les théories de l'*âtmâ*, ou celle du *nirvâna*, ou celles de l'Islam, et ainsi de suite, arbitrairement ou à la suite de circonstances extrinsèques, comme autant de point de vue isolés. A une logique profonde — qu'il faut découvrir en partant d'une adéquate métaphysique de l'histoire — obéissent au contraire, même sans le sembler, toute grande tradition et toute grande doctrine. Tel est donc le critère que nous suivrons à l'égard même du bouddhisme: raison pour laquelle nous estimons fondamentalement erronées les critiques, voulant à tout prix revendiquer, pour le bouddhisme ou pour n'importe quelle grande tradition, une "originalité", et faisant leur l'argument selon lequel, "autrement", il n'y aurait pas de distinction. La distinction existe, tout comme existe la concordance, mais l'une et l'autre étant déterminées — redisons-le — par des facteurs objectifs, même s'ils sont tels, qu'ils ne furent point toujours discernés,

de manière totalement claire, par les divers représentants d'un courant historique donné.

Ceci étant dit à titre de prémisse, pour saisir le sens spécifique de la doctrine bouddhique, il sied de considérer l'ensemble des traditions hindoues prébouddhiques et de distinguer en elles deux phases fondamentales: la phase védique et la phase brâhmano-upanishadique.

En ce qui concerne les Védas, qui constituent la base fondamentale de toute la tradition en question, il ne serait pas exact de parler, ni de "religion", ni de "philosophie". Le terme *Véda* — de la racine *vid*, qui équivaut à la racine hellénique ιδ d'où, par exemple, οἶδα) et qui signifie "je vois", "j'ai vu" — fait déjà allusion à une doctrine basée, non sur la foi ou sur la "révélation", mais sur la connaissance en un sens éminent, analogiquement assimilée au fait de voir. Les Védas furent donc "vus": il furent vus par les *rshi*, par les "voyants" des temps premiers. Dans toute la tradition, leur contenu n'à jamais eu valeur de "foi", mais bien de "science sacrée".

En vérité, voir dans les Védas l'expression d'une "religion purement naturaliste", comme l'ont fait non peu d'orientalistes, ressemble à une mauvaise plaisanterie. Certes, comme ailleurs, il est possible de noter la présence de scories, mais alors surtout à la suite d'infiltrations exogènes, particulièrement sensibles, par exemple, dans l'*Atharva-Véda*. Mais ce que reflète la partie essentielle et la plus antique des Védas, c'est le stade cosmique de l'esprit indo-aryen. Il ne s'agit pas de théories ou de théologies, mais d'hymnes en qui se mire et s'agrandit une conscience encore liée au monde et à la réalité métaphysique, en sorte que les divers "dieux" des Védas, plus qu'images religieuses, sont des projections de l'expérience de significations et de forces, directement perçues, soit dans l'homme, soit dans la nature, soit au-delà de la nature, en une plénitude cosmique, héroïque et "sacrificielle", tout le long d'une épopée libérée et, pour ainsi dire, "triomphale"[1]. Bien que leur rédaction soit beaucoup plus tardive, on peut reporter au même stade les thèmes fondamentaux, contenus en des gestes comme le *Mahâbhârata*. Hommes, héros et figures divines se trouvent, ici, côte à côte, en sorte que comme Kerényi, se référant à la phase homérico-olympienne de la tradition aryano-hellénique, on pourrait fort bien parler d'"un voir les dieux" et d'"un être vu par eux", d'un "se trouver en leur compagnie dans l'état originaire de l'existence"[2]. Par ailleurs, l'élément olympien se reflète en un groupe typique de divinité védiques: en Dyaus (de *div* = "resplendir", racine qui se retrouve aussi en *Zeus* et en *Deus*). Seigneur de la lumière ouranique, principe de la lumière ouranique, principe de la splendeur, de la force et de la sapience; et en Varuna, lui aussi, symbole d'une force céleste et royale, liée à l'idée de *rta*, c'est-à-dire du cosmos, d'un ordre cosmique, d'une loi naturelle et hypernaturelle — alors qu'en Mithra s'ajoute l'idée d'un dieu des vertus spécifiquement aryennes, de la vérité et de la fidélité. Nous trouvons encore Sûrya,



le soleil flamboyant, à qui, comme au νοῦς olympien, rien ne se cache, qui détruit toutes les infirmités et qui, en tant que Savitar, est la force de la lumière, exaltée dans le premier rite quotidien de toutes les castes aryennes, lui, principe d'éveil et d'animation intellectuelle; et nous trouvons encore Ushas, l'aurore, celle qui, éternellement jeune, ouvre les chemins au soleil, apporte la vie, étant un "signal d'immortalité". Dans Indra, enfin, s'incarne l'élan héroïque et métaphysique des premiers conquérants hyperboréens: Indra est "celui sans lequel ne peuvent vaincre les peuples", car il est le fils de la force", le dieu-foudre de la guerre, de la valeur et de la victoire, l'exterminateur des ennemis des Aryens, celui des noirs Dasyus, et, en eux, de toutes les forces aussi, tortueuses et titaniques, qui "veulent escalader le ciel", alors qu'en même temps il apparaît comme le consolidateur, comme "celui qui a rendu inébranlable le monde". Et le même esprit se reflète, par degrés, en des divinités védiques mineures, jusqu'à celles qui sont liées aux formes les plus conditionnées d'existence.

Pour raviver cette expérience cosmique, se trouve essentiellement dans les Védas l'action sacrificielle. Le rite sacrificiel prolonge l'humain dans le non-humain, renforce et confirme les rencontres entre deux mondes, en sorte que le sacrificateur, figure austère et majestueuse — comme le *flamen dialis* romain — assume les traits d'un dieu sur la terre — *bhû-deva*, *bhûsura*. En fait de doctrine *post mortem*, les Védas considèrent essentiellement la même solution que celle qui fut propre au plus antique esprit aryano-hellénique: images de ténèbres ou d'enfers sont presque totalement absentes dans les parties les plus anciennes des Védas. La crise de la mort est à peine ressentie comme telle — dans l'*Atharva-Véda*, elle est même conçue comme l'effet d'une force ennemie et démonique, qui peut être combattue avec des rites opportuns. Les morts passent à une existence de splendeur, qui est un "retour", où ils se conjoignent nouvellement à leur forme primordiale: "Ayant déposé tous les défauts, retourne chez toi: unis-toi, plein de splendeur avec la [*ta*] forme"[3] — et encore: "Buvons le *soma* [symbole d'un enthousiasme sacré], devenons immortels, rejoignons la lumière"[4]. Le rite symbolique védique d'"effacer les empreintes", pour que le mort ne revienne point parmi les vivants, montre, certes, combien en cette période était absente l'idée d'une réincarnation, une telle possibilité étant considérée comme non-existante en face de la haute tension héroïque, sacrificielle et métaphysique, propre à un pareil stade. Yama, le roi des trépassés, dans les Védas, ne possède nullement la signification ultérieure de dieu de la mort et des enfers, car il conserve plutôt les traits de son équivalent irano-aryen, Yima, roi solaire de l'âge primordial: fils du "Soleil", Yama est le premier des mortels et celui qui, "le premier, a trouvé la voie [vers l'au-delà]"[5], en sorte qu'en son ensemble l'au-delà védique est, dans une bonne mesure, associé à l'idée d'une sorte de réintégration de l'état primordial.

Vers le X^e siècle avant Jésus-Christ, commencèrent de nouveaux développements, qui trouvèrent leur expression en une floraison de textes, d'une part, dans les *Brâhmanas*, et, d'autre part, dans les *Upanishads*. Les uns et les autres se rapportent à la tradition des Védas, et cependant on y découvre déjà un notable déplacement de perspectives. C'est que, peu à peu, on s'achemine vers la "philosophie" — et vers la "théologie".

La spéculation des textes *brâhmanas* s'appuya surtout sur la partie des Védas, qui se réfère au rite et à l'action sacrificielle. Dans toutes les civilisations traditionnelles, le rite fut conçu, non point comme une cérémonie ou une action, vide de sens, à la fois sentimentale et formaliste, faite de louange et de propitiation d'un dieu, mais bien comme une opératon aux effets réels, comme une œuvre de puissance, qui peut, soit raviver les contacts avec le monde transcendant, soit s'imposer aux forces hypersensibles et, grâce à la médiation de celles-ci, déterminer éventuellement des effets, même sur les forces naturelles. Comme tel, le rite présuppose aussi bien la connaissance de certaines lois secrètes, que, essentiellement, la possesion d'une force non-humaine. Le terme *brâhman* (au neutre, à ne pas confondre avec *Brahmâ*, au masculin, qui désignera, au contraire, la divinité théistement conçue), à l'origine, signifiait précisément cette énergie — force magique, fluide et force de vie — sur laquelle s'appuie le rite et qui active le rite.

Dans les textes *brâmanas*, cet aspect rituel de la tradition védique s'hypertrophie et se formalise. Le rite devient le centre de toutes choses et l'objet d'une science minutieuse, qui devait peu à peu se révéler sevrée de tout contenu vivant. Oldenberg, se référant à la période durant laquelle vécut le prince Siddharta, parle à cet égard d'"une sotte sapience, qui sait tout et explique tout, trônant, satisfaite, au milieu de ses extravagantes créations"[6]. Le jugement est excessif, mais contient une part de vérité. Au temps du Bouddha, on peut, à bon droit, parler d'une caste de *theologi philosophantes*, qui étaient les administrateurs des vestiges de l'antique tradition, cherchant tous les moyens pour consolider un prestige, auquel ne correspondaient pas toujours leur qualification humaine, ni leur race — sinon la race physique, le système des castes tenait en bonne tutelle, du moins, la race spirituelle. Nous avons dit "théologiens", puisqu'en ces milieux le concept de *brâhman* se généralisa peu à peu, et, pour ainsi dire, se substantialisa tant et si bien qu'à la fin le *brâhman* ne servit plus à signifier la force mystérieuse, qui, au fond, n'acquérait un sens qu'en des termes d'expérience magique et rituelle, mais à signifier l'âme du monde, la force-substance suprême de l'univers, le substrat, indéterminé en soi, de tout être et de tout phénomène. Il en devint donc un concept à peu près théologique.

Quant aux *Upanishads*, c'est en elles que prend forme surtout la doctrine de l'*âtmâ*, laquelle reflète encore, pour une large mesure, le sentiment originaire, cosmique et solaire, de la première conscience aryenne, vu qu'elle



met en relief la réalité du Moi ,en tant que principe hyperindividuel, immuable et immortel, de la personnalité en face de la multiple variété des phénomènes et des forces de la nature. L'*âtmâ* se définit avec le *neti neti* ("ce n'est pas ceci, ce n'est pas ceci"), *id est* avec l'idée qu'il n'est rien de ce qui appartient à la nature et, en général, au monde conditionné.

Peu à peu, devait se produire, dans l'Inde, une convergence entre le courant spéculatif des *Brâhmanas* et celui des *Upanishads*, convergence qui se conclut avec l'identification entre le *brâhman* et *l'âtmâ*: le Moi, en son aspect hyperindividuel, et la force-substance du cosmos deviennent une seule et même chose. Nous avons ici une volte d'un très grand moment pour l'histoire spirituelle de la civilisation indo-aryenne. La doctrine de l'identité de l'*âtmâ* avec le *brâhman* constitue, en effet, une cime métaphysique, mais, simultanément, un point qui offrait déjà des possibilités à un processus d'usure et de décentrement spirituels. C'est précisément ce qui devait arriver au fur et à mesure que des ombres descendirent sur la luminosité de l'originaire expérience, héroïque et cosmique, de l'homme védique, et que des influences exogènes gagnèrent du terrain.

A l'origine, la doctrine des *Upanishads* fut considérée comme un secret, comme un savoir à ne transmettre qu'à quelques-uns: c'est, d'ailleurs, à cette idée que reconduit le terme même d'"Upanishad". Mais, en réalité, le moment philosophique et spéculatif, ici encore, devait prévaloir. De là, les continuelles oscillations, dans les plus anciennes *Upanishads* — dès la *Chândogya* et la *Brhadâranyaka-Upanishad* — à propos du plan de conscience, devant servir comme point de référence pour la doctrine. L'*âtmâ* est-il un objet d'expérience immédiate, ou ne l'est-il point? Il est, à la fois, l'un et l'autre. Son identité substantielle avec le Moi de l'individu est proclamée, mais, en même temps, nous voyons souvent renvoyée au *post mortem* l'unité de l'individu avec l'*âtmâ-brâhman*, et, plus encore, on se met à poser des conditions pour que ceci advienne vraiment, et l'on envisage le cas pour lequel le Moi ou, pour mieux dire, les éléments de la personne ne sortent pas du cycle d'existences finies et mortelles. Dans les antiques *Upanishads*, au fond, on ne parvient jamais à une solution précise du problème des rapports effectifs, existant entre le Moi, dont chacun peut positivement parler, et l'*âtma--brâhman*. Ce qui n'est pas un hasard, mais une circonstance due à un état de conscience, déjà incertain, et au fait suivant: alors que, pour les adeptes de la "doctrine secrète", le Moi pouvait être effectivement l'*âtmâ*, pour la conscience générale, au contraire, l'*âtmâ* était sur le point de devenir un simple concept spéculatif, une assomption presque théologique, parce que le niveau spirituel originaire allait être perdu.

En plus de tout, fut pratiquement annoncé le danger de confusions panthéistes. En théorie, ce péril n'existait point, parce que, dans les *Upanishads*, selon la conception védique, le principe suprême était, certes, conçu

comme la substance du monde et de tous les êtres, mais aussi comme ce qui, "pour les trois-quarts", les transcende, en subsistant à la manière de "l'immortel dans le ciel"[7]. Toutefois, dans les mêmes *Upanishads*, se trouve aussi mise en relief l'identité de l'*âtmâ-brâhman* avec des éléments de toutes sortes du monde naturaliste, en sorte que la possibilité pratique d'une déviation panthéiste, favorisée par l'assimilation de l'*âtmâ* avec le *brâhman*, fut réelle. Ici, on doit également tenir compte du processus de graduelle involution de l'homme, dont il est possible de trouver des indications dans les enseignements de toutes les traditions, y compris la tradition indo-aryenne où la théorie des quatre *yugas* correspond exactement à la théorie classique, concernant les quatre âges et concernant le déclin de l'humanité jusqu'au dernier de ceux-ci, jusqu'à l'âge du fer, correspondant à l'"âge obscur" — *kali-yuga* — des indo-aryens. Si, en relation également avec se processus général au cours de la période des spéculations indiquées, la conscience originaire, cosmique et ouranique, des origines védiques avait déjà subi un certain obscurcissement, formuler la théorie de l'identité de l'*âtmâ* avec le *brâhman* devait signifier, pour beaucoup, une dangereuse incitation à l'évasion, à une confuse identification du Moi avec la spiritualité du Tout, là où une réaction particulièrement énergique aurait été nécessaire dans le sens d'une concentration, d'un détachement, d'un éveil.

Dans l'ensemble, les germes d'une décadence, qui se manifestèrent déjà au cours de la période post-védique, en s'accentuant à l'époque du Bouddha (VI^e siècle avant Jésus-Christ), sont les suivants. Avant tout, un ritualisme stéréotypé. Puis le démon de la spéculation: il fit en sorte que ce qui devait être une "doctrine secrète" — *upanishad, rahasya* — se philosophisa partiellement, à tel point que l'on en vint à une tumultueuse multiplicité de théories divergentes, de sectes et d'écoles, dont les textes bouddhiques donnent souvent un cadre édifiant[8]. En troisième lieu, la transformation "religieuse" de maintes divinités, lesquelles, comme nous l'avons dit, correspondaient durant la période védique à des états d'une conscience cosmiquement transfigurée, alors qu'elles sont maintenant un objet de cultes populaires[9]. Nous avons déjà dit ce qu'il fallait dire du péril panthéiste. En plus, il y a lieu de considérer l'effet d'influences exogènes, non-aryennes, auxquelles nous croyons pouvoir attribuer une part non négligeable dans la formation et dans la diffusion de la théorie de la réincarnation.

De cette théorie, comme nous l'avons spécifié, on ne trouve nulle trace au cours de la première période védique, et ceci, parce qu'elle est effectivement incompatible avec la vision olympienne et héroïque du monde, et parce qu'elle est la "vérité" propre à un type divers de civilisation, d'intonation tellurique et matriarcale. En effet, la réincarnation n'est concevable que pour celui qui se sent "fils de la terre", qui ne connaît pas une réalité, transcendant l'ordre naturaliste, lié à des divinités gynéco-maternelles, comme



dans le monde paléo-méditerranéen, et que nous retrouvons aussi parmi les vestiges de la civilisation hindoue pré-aryenne, dravidique et kosolienne. Dans la souche dont il est sorti, comme une entité éphémère, l'individu, en mourant, se redissoudra, pour réapparaître en de nouvelles naissances terrestres, le long d'une péripétie fatale et indéterminée. Tel est le sens ultime de la théorie de la réincarnation, laquelle commença déjà à s'infiltrer au cours de la période de la spéculation upanishadique, donnant lieu, tout d'abord, à des formes mixtes, qui doivent nous servir comme des indices barométriques du changement indiqué de la conscience aryenne des origines. Alors que pour l'outre-tombe, dans les Védas, n'est essentiellement conçue qu'une seule solution, ayant des affinités, comme il a été dit, avec celle de la plus antique Hellade, dans les textes *brâhmanas*, on fait déjà allusion à la théorie de la double vie: " [Seul] celui qui connaît et pratique l'action rituelle ressuscite à la vie et obtient une vie immortelle; les autres, qui ne connaissent et ne pratiquent l'action rituelle, renaîtront toujours de nouveau, comme un aliment de la mort"[10]. Toutefois, dans les *Upanishads*, de même qu'est oscillant le rapport entre le Moi réel et l'*âtmâ*, de même oscille la doctrine de l'outre-tombe. On y parle de la "digue, au-delà de laquelle même la nuit devient jour, puisque le monde du *brâhman* est immuable lumière", digue constituée par l'*âtmâ*, contre laquelle ne peuvent rien, ni la décadence, ni la mort, ni la douleur, ni les bonnes œuvres, ni les œuvres mauvaises[11]. On parle aussi de la "voie des dieux" — *deva-yâna* — procédant le long de laquelle, après la mort, on atteint l'inconditionné et l'"on-ne-revient-plus". Mais on considère aussi une autre voie — le *pitr-yâna* — le long de laquelle "on revient", l'être individuel étant, après la mort, tout de suite "sacrifié" à diverses divinités dont il devient l'"aliment", pour réapparaître enfin sur la terre[12]. Dans les textes les plus anciens, on ne conçoit point une possibilité de libération pour celui qui foule cette seconde voie: au contraire, on parle déjà de la "loi causale", du *karma*, qui déterminerait l'ultérieure existence sur la base de ce qui fut fait durant la précédente. On annonce ainsi ce que nous appellerons la conscience sa*m*sârique, laquelle constituera la clef de voûte de la vision bouddhique de la vie: le savoir secret, confié en cachette par le sage Yajñavalkya au roi Arthavâga, est qu'au moment de la mort les divers éléments de l'homme se dissolvent dans les éléments cosmiques correspondants, y compris l'*âtmâ*, qui rentre dans l'"éther"; et ce qui reste est le seul *karma*, c'est-à-dire l'action, la force jadis liée à la vie d'un être donné, et qui s'en ira déterminer un nouvel être[13].

En tout ceci, il y a donc lieu de voir bien plus que la cogitation d'une nouvelle et arbitraire spéculation métaphysique: il s'agit plutôt du signe d'une conscience, laquelle s'habitue déjà à se considérer terrestre et, au maximum, panthéistement cosmique, qui déjà se met au niveau de la part de l'être humain, pour laquelle il peut être vraiment question d'une mort et

d'une renaissance, et puis d'une errance indéfinie à travers des formes variées d'existence conditionnée: nous disons "variées", puisque, peu à peu, les horizons s'agrandirent et que fut même conçue, selon les actions, une résurrection en ce monde ou en celui des dieux. Quoi qu'il en soit, à l'époque ou apparaît le bouddhisme, la théorie de la réincarnation et celle de la transmigration faisaient, désormais, partie intégrante des idées acquises par la mentalité prédominante. Toutefois, et déjà dans les *Upanishads*, des vues distinctes s'unirent avec promiscuité, raison pour laquelle, d'un côté, on conçoit un *âtmâ* qui, tout en n'étant pas une donnée immédiate de la conscience, est supposé être, toujours et intangiblement, présent en chacun, et, d'un autre côté, un vagabondage indéterminé de l'homme en diverses existences.

C'est par une telle voie que s'affirmèrent graduellement des courants pratiques et réalistes contre les courants spéculatifs. Il est possible de ranger parmi eux le *Sâmkhya*, qui opposa au péril panthéiste un dualisme rigide, avec lequel la réalité du Moi, ou *âtmâ* — ici, dénommé *purusha* — en tant que principe surnaturel, intangible et impassible, est opposée à toutes les formes, à toutes les forces et à tous les phénomènes d'ordre naturel, psychique et matériel. Mais, à cet égard, les plus importants sont les courants du Yoga, lesquels, s'en remettant, ou au *Sâmkhya*, ou à des tendances ascétiques qui s'étaient déjà déclarées contre le brahmanisme ritualiste et spéculatif, reconnurent, plus ou moins explicitement, le nouvel état de fait, à savoir que, parlant de "Moi", on ne pouvait plus entendre concrètement l'*âtmâ*, le principe inconditionné; que celui-ci ne se présentait plus comme une expérience directe, en sorte que, mises à part les spéculations, il pouvait seulement valoir comme une fin, comme la limite d'un processus de réintégration, basé sur l'action. Par contre, comme donnée réelle immédiate, sont ressenties la conscience et l'existence " sa*m*sârique", la conscience liée au "courant" — le terme *samsâra* (qui n'apparaît, toutefois, qu'à une période relativement tardive) veut dire précisément "courant" — au courant du devenir.

Il n'est pas inopportun de faire une autre considération. En Occident, la caste brâhmane est habituellement entendue comme une caste "sacerdotale". Ce qui n'est exact que jusqu'à nn certain point. Dans les origines védiques, le type du brahmane ou du "sacrificateur" différait de celui du "prêtre" au sens ordinaire du terme: figure simultanément virile et sacrale, on voit en lui, comme nous l'avons dit, une sorte d'incarnation du monde surhumain dans le monde humain — un *bhû-deva*. En outre, dans les origines, la distinction entre le *brâhman* — la caste sacerdotale — et le *kshatram* ou *râjam* — la caste guerrière ou royale — était souvent inexistante, en correspondance avec ce qui est attesté pour le stade le plus antique de presque toutes les civilisations traditionnelles. Les deux types ne se sont différenciés qu'en une période ultérieure: ce qui constitua un autre aspect du processus involutif, déjà indiqué. Par ailleurs, plus d'un estiment qu'en l'Inde la doctrine de l'*âtmâ* était



surtout le propre de la caste guerrière, alors que celle du *brâhman*, devenu force cosmique indifférenciée, aurait été surtout formulée par la caste sacerdotale. Nous estimons qu'il y a du vrai en cette vue. Quoi qu'il en soit, c'est un fait que, dans de nombreux textes, nous voyons précisément rois ou *kshatriyas* (membres de la noblesse guerrière) rivaliser en sagesse et, parfois même, instruire des membres de la caste brahmane, et que, selon la tradition, la sapience primordiale se serait justement transmise, à partir de Ikçvâku, par la voie royale[14], représentant, ici encore, la "dynastie solaire" — *sûrya-vamça* — dont nous avons déjà parlé à propos de la descendance du Bouddha. Il sied de concevoir les choses comme il suit: dans le monde post-védique, alors que la caste guerrière s'en tint à un point de vue plus réaliste et viril et donna ressaut à la doctrine de l'*âtmâ*, considéré comme le principe impassible et immortel de l'humaine personnalité, la caste brâhmane se fit, peu à peu, "sacerdotale" en un sens péjoratif et finit par conduire, de préférence, son activité sur le plan des ritualismes, des exégèses stéréotypées et des spéculations. Simultanément, par une autre voie, le style de la première période védique fut suffoqué par un pullulement, tropical et chaotique, de mythes, d'images religieuses populaires, de forme semi-dévotionnelles, se préoccupant d'atteindre à telle ou telle "renaissance" divine, sur la base des points de vue concernant la réincarnation et la transmigration, qui s'étaient désormais infiltrés, ainsi que nous l'avons dit, dans la mentalité hindoue la moins éclairée. Il n'est pas sans intérêt de relever que — le Yoga mis à part — le système *Sâmkhya*, dont il a été dit qu'il avait représenté une indubitale réeaction réaliste contre l'"idéalisme" spéculatif — et plus encore celui qui fut dénommé la "doctrine des vainqueurs", le Djaïnisme (de *djina* = vainqueur), lequel, non sans déviations extrêmistes, mit énergiquement en relief la nécessité de l'action ascétique — furent essentiellement appuyés par des éléments de la noblesse guerrière — par le *kshatram*.

Il est nécessaire d'avoir tout ceci bien présent à l'esprit pour avoir l'entendement du lieu historique du bouddhisme et de la raison d'être de ses points de vue les plus caractéristiques.

Quant au point de vue de l'histoire nniverselle, le bouddhisme apparaît durant une période au cours de laquelle toute une série de civilisations traditionnelles connut une crise, tantôt positivement résolue grâce à des réformes opportunes ou à des reprises, et tantôt négativement, mais alors avec l'effet de donner lieu à d'ultérieures phases d'involution ou de désagrégation spirituelle. Cette période, appelé par quelqu'un un *climaterium* de la civilisation, vient approximativement à échéance entre le VIII^e^ et le V^e^ siècle avant Jésus-Christ. C'est, en effet, au cours de cette période, que s'affirment en Chine les doctrines de Lao-Tzè et de Kung Fu-tzu (Confucius), doctrines qui représentent précisément une reprise d'éléments d'une tradition plus ancienne: sur le plan métaphysique pour le premier, et sur le plan éthico-social pour le second.

On prétend que, durant cette même période, serait apparu "Zarathoustra", par lequel s'opéra, dans la tradition iranique un renouveau analogue. Dans l'Inde, une fonction semblable appartint au bouddhisme, lequel signifia une réaction et, en même temps, un relèvement. Par contre, ainsi que nous avons eu l'occasion de le faire remarquer en d'autres ouvrages, il semble qu'en Occident aient généralement prévalu les processus de décadence. La période indiquée est, en effet, celle durant laquelle déchoît l'antique Hellade, aristocratique et sacrale; elle est celle durant laquelle la religion d'Isis, avec certaines formes populaires et impures de mystique, l'emporte sur la civilisation égyptienne, solaire et royale; elle est celle, enfin, durant laquelle, avec le prophétisme, se préparent en Israël les plus dangereux ferments de corrosion et de subversion spirituelles pour le monde méditerranéen. L'unique contre-partie positive, en Occident, semble avoir été Rome, qui naquit effectivement au cours de la même période et, pour un cycle donné, fut une création de portée universelle, animée en une haute mesure par l'esprit originaire[15].

Revenant au bouddhisme, nous dirons que celui-ci ne peut donc être conçu — ainsi que le voudraient certains qui ne considèrent que le point de vue brahmane — comme un bouleversement antitraditionnel, semblable, sur son plan, à ce que le protestantisme représentera en face du catholicisme[16]; encore moins, aussi, comme une doctrine "nouvelle", produit d'une spéculation isolée, laquelle réussit à s'imposer. Il représenta, au contraire, une adaptation particulière de la tradition originaire, adaptation qui sut fort bien tenir compte des couditions du temps au cours duquel elle se rendit nécessaire, limitant et donnant, sur une telle base, une formulation diverse à des enseignements préexistants: le tout, en adhérence appropriée avec l'esprit *kshatriya*, c'est-à-dire avec celui de la caste guerrière. Nous avons déjà vu que le Bouddha naquit de la plus antique noblesse aryenne, mais un texte nous informe aussi de la vive aversion que sa lignée nourrissait à l'égard de la caste brahmane: "Les Çâkyas" — lit-on[17] — "n'estiment pas les prêtres, ne respectent pas les prêtres, n'honorent pas les prêtres, ne vénèrent pas les prêtres, ne tiennent pas compte des prêtres". Chez le prince Siddharta, se maintiennent les mêmes tendances, mais au nom des fins d'une restauration, d'une réaffirmation de la pure volonté de l'inconditionné, auxquelles, en des temps plus récents, la ligne "royale" avait été souvent plus fidèle que celle d'une caste sacerdotale déjà contaminée.

On en peut, d'ailleurs, citer plus d'un indice du fait que la doctrine bouddhiste ne prétendit point à l'originalité, mais revendiqua un caractère universel, une traditionalité en un sens supérieur. Le Bouddha lui-même le dit, par exemple en ce texte: "Il en est ainsi: ceux qui, en des temps passés, furent saints, parfaits, éveillés, ces sublimes, eux aussi, ont ainsi justement guidé les disciples vers une telle fin, tout comme, ici, par moi, sont maintenant justement guidés les disciples; et ceux qui, plus tard, en des



temps futurs, seront saints, parfaits, éveillés, ces sublimes, eux aussi, guideront aussi justement les disciples, comme, ici, par moi, sont maintenant justement guidés les disciples"[18]. Les mêmes paroles se trouvent redites à propos de la purification de la pensée, de la parole et de l'action[19]; les mêmes encore à propos de la juste connaissance de ce que sont la décadence et la mort, de leur origine, de leur fin et de la voie qui conduit à leur fin; les mêmes aussi à propos de la doctrine du "vide" ou "vacuité" — *sunnata*[20]. La doctrine et la "vie divine", annoncées par le prince Siddharta, sont fréquemment appelées "non liées au temps" — *akâliko*[21]. On parle aussi de "saints antiques" et de "parfaits éveillés"[22], et l'on reprend le thème traditionnel, se rapportant à un lieu (dénommé, ici, "La Gorge du Prophète") où déjà auparavant serait disparue toute une série de *paccekabuddhas*, c'est-à-dire d'êtres qui, par eux-mêmes, isolément, atteignirent la surhumanité et le même parfait éveil que le prince Siddhartâ[23]. On accuse ceux qui sont "sans foi, sans dévotion, sans tradition"[24]. On répète: "De ce qui n'est pas pour le monde des sages, moi, je dis: 'Il n'est pas', et de ce qui est pour le monde des sages, moi, je dis: 'Il est'"[25]. Allusion intéressante: de l'"extinction", but de l'ascèse bouddhique, un texte parle comme de quelque chose "qui reconduit aux origines"[26]. A ceci vient s'ajouter le symbolisme d'une grande forêt, où l'on découvre "un antique sentier, un sentier d'hommes d'autres temps". En le suivant, le Bouddha découvre une cité royale; et il demande alors qu'elle soit restaurée[27]. Et de ceci, ailleurs, le sens est déclaré par le Bouddha, de la manière la plus explicite: "J'ai vu la voie antique, la vieille voie, foulée par tous les Parfaits d'un temps; tel est le sentier que, moi, je suis"[28].

Il est donc clair que, dans le bouddhisme, il ne s'agit point de négation du principe de l'autorité spirituelle, mais bien de révolte légitime contre une caste qui prétendait monopoliser cette autorité, sans que chacun de ses représentants en conservât toujours la dignité et la qualification. Les brahmanes, contre lesquels le prince Siddharta se tourne, sont de ceux qui disent savoir, mais qui ne savent rien[29], et qui, depuis des générations déjà, ont perdu la faculté d'une vue nécessaire, afin de pouvoir dire: "Ceci seulement est la vérité, tout le reste est sottise"[30], en sorte qu'ils ressemblent à "une file d'aveugles, dont le premier ne voit point, dont celui du milieu ne voit point, et dont le dernier ne voit point"[31]. Aux hommes des origines, aux *brâhmanas* qui se remémoraient les normes antiques, qui montaient la garde aux portes des sens et qui avaient entièrement maîtrisé leur force, qui étaient ascètes, riches seulement de sapience, invulnérables et invincibles, rendus forts par la vérité — *dhamma* — sont opposés leurs épigones mondanisés, séduits par le ritualisme ou dévolus à une vaine pénitence, qui ont abandonné les lois antiques[32]. D'entre ceux-ci, "il n'en est pas un seul qui ait vu Brahmâ face à face", en sorte que "ces *brâhmanas*, versés dans la science du triple

Véda, sont incapables d'indiquer la voie vers un état d'union avec ce qu'ils ne connaissent, et qu'ils n'ont vu — ceci ne se donne"[33]. Le Bouddha est contre celui qui sait "seulement par ouï dire", contre celui qui connaît "seulement la vérité par ouï dire" et qui, "pour avoir ainsi entendu traditionnellement dire, comme un coffret que l'on se passe de mains en mains, transmet la doctrine", dont, en de telles conditions, il est toutefois impossible de garantir l'intégrité[34]. C'est pourquoi se trouve posée la distinction entre les ascètes et les brâhmanes, qui, "seulement par propre croyance professent d'avoir atteint la haute perfection de la connaissance du monde: tels les raisonneurs et des palabreurs", et d'autres ascètes et brâhmanes, qui, "en des choses jamais entendues auparavant, reconnaisant en eux-mêmes la vérité, professent qu'ils ont atteint la haute perfection de la connaissance du monde". Et c'est à ces derniers que le prince Siddharta déclare appartenir, et c'est alors ce type qu'il indique, comme exemple, à ses disciples[35]: "Seulement sachant, il dit savoir; seulement voyant, il dit voir"[36]. Le bouddhisme, de la sorte, ne nie point le concept de *brâhmana*, mais il en incorpore même souvent la dénomination et il appelle *brahmacarya* la vie ascétique: il entend seulement indiquer les qualités réelles sur la base desquelles la dignité du vrai *brâhmana* peut être confirmée[37].

Ici donc, en essence, aux fins d'une réintégration, le type du vrai *brâhmana* vient à être identifié avec celui de l'ascète, types qui étaient précédemment distincts, spécialement après que le précepte traditionnel de l'Açrama — selon lequel l'homme de caste brâhmane devait passer l'ultime période de son existence, en vivant la vie, ascétique et détachée, du *vânaprashta* et du *yati* — était pratiquement déchu, sauf pour de rares exceptions. En comprenant ce point, on comprend aussi la véritable attitude du Bouddha à l'égard du problème des castes. Dans la précédente tradition, la réalisation ascétique avait été pareillement conçue comme supérieure à toutes les castes et libre des liens de chacune d'entre elles. Ceci est le point de vue du Bouddha, exprimé avec la parabole du feu: de même que celui qui a le désir du feu ne demande de quelle espèce est le bois qui le produit en fait, de même, de n'importe quelle caste, peut sortir le type de l'ascète et de l'"éveillé"[38]. Ainsi qu'à tout esprit traditionnel, de même aux yeux du prince Siddharta, les castes apparurent, non seulement comme quelque chose de naturel, mais encore comme quelque chose de transcendantalement justifié, parce que, suivant les *Upanishads*, il comprit que le fait de naître dans une caste ou dans une autre et, en général, le fait d'être inégal, n'est pas un hasard, mais l'effet d'une précédente activité donnée. C'est pourquoi il ne pensa en aucune manière à subvertir le système des castes sur le plan ethnique et politico-social: bien au contraire, il fut prescrit de ne négliger aucune des obligations inhérentes au propre état[39], et il ne fut jamais dit, par exemple, qu'un serviteur — *çûdra* — ou un *vaiçya* ne devait obéir ou être assujetti aux castes les



plus élevées. Le problème regarde uniquement la cime spirituelle de la hiérarchie aryenne, à propos de laquelle les conditions historiques imposaient une discrimination, une réforme et un renouvellement: il était nécessaire que les "cadres" fussent révisés, les dignités traditionnelles n'étant réelles que "selon les cas"[40]. Pour ce renouvellement, ainsi que nous l'avons dit, le point décisif fut l'identification du type du véritable brâhmane avec celui de l'ascète, et donc le ressaut donné à ce que l'on témoigne en fait avec l'action individuelle. C'est ainsi que se trouve proclamé le principe: "Ce n'est point par la caste que l'on est *paria*, ce n'est point par la caste que l'on est *brâhmana*; c'est par les œuvres que l'on est *paria*, c'est par les œuvres que l'on est *brâhmana*"[41]. En face de la "flamme suscitée par la vertu, allumée par l'exercice", tout comme en face de la libération, les quatre castes sont égales[42]. Et encore: comme il n'y a pas lieu de s'attendre à voir l'autre rive d'un fleuve venir jusqu'ici, parce qu'un homme invoque, prie et chante des hymnes, on doit en penser autant pour les *brâhmanas*, instruits du triple Véda, "qui omettent la pratique des qualités, faisant vraiment d'un homme un *brâhmana*, et qui, au contraire, assument les qualités qui font d'un homme un non-*brâhmana*, lorsqu'ils invoquent Indra, Soma, Varuna et les autres dieux"[43]. Ceux-ci, s'ils n'ont pas détruit la concupiscence dans les cinq troncs de la personnalité, doivent s'attendre aussi peu à s'unir avec Brahmâ après la mort, qu'un homme puisse espérer de rejoindre à la nage l'autre rive d'un fleuve, en ayant les bras liés derrière le dos[44]. Pour s'unir à Brahmâ, il importe de développer en soi des qualités semblables à celles de Brahmâ. Ceci n'empêche pas, toutefois, que dans les textes vienne aussi à être considéré l'idéal d'un *brâhmana*, chez lequel la pureté du langage se trouve jointe à des qualités, qui le rendent semblable à un dieu ou à un être divin[46], et l'on arrive même à reprocher aux brâhmanes de l'époque, non seulement d'abandonner les antiques coutumes et d'éprouver de l'intérêt pour l'or et pour les richesses, mais même, somme toute, de trahir les lois de l'endogamie de caste, étant donné qu'on les accuse de s'unir à des femmes non brâhmanes, en n'importe quel moment, par simple désir, "comme des chiens"[47]. Le principe général de toute juste hiérarchie est confirmé avec ces mots: "Près de qui, en servant, on devient, par le service, pire, non meilleur, celui-ci, moi, je dis que l'on ne doit le servir. Près de qui, au contraire, en servant, on devient, par le service, meilleur, non-pire, celui-ci, moi, je dis que l'on doit le servir"[48].

Ceci démontre donc qu'il ne s'agissait en rien d'une subversion démocrate, cachée sous des prétextes spirituels, mais de conditions qui imposaient une rectification et une épuration de la hiérarchie existante. Le prince Siddharta eut, de la sorte, si peu de sympathie pour les masses, que, dans un texte parmi les plus anciens, on parle du "vil troupeau" comme d'un tas d'ordures, en face duquel se produit la miraculeuse floraison de l'Éveillé[49]. Outre l'antique répartition des castes, le bouddhisme en proclame une autre,

plus nette et plus essentielle, laquelle, au fond, *mutatis mutandis*, reprend celle qui, à l'origine, existait chez les Aryens, les "nés-deux-fois" — *dvîja* — en leur ensemble, et les autres êtres: d'une part, se trouvent les *ariyas* et les "nobles fils, poussés par la confiance". ouverts à la "doctrine de l'éveil"; d'autre part, "les hommes communs, sans entendement pour ce qui est saint, étrangers à la sainte doctrine, inaccessibles à la sainte doctrine; sans entendement pour ce qui est noble, étrangers à la doctrine des nobles, inaccessibles à la doctrine des nobles"[50]. Si, d'une part, comme les fleuves, qui "dès qu'ils atteignent l'océan, perdent leur nom et comptent seulement en tant qu' océan", ceux qui appartiennent aux quatre castes, lorsqu'ils assument la loi du Bouddha, perdent leurs caractéristiques" — ils vont, d'autre part, constituer une phalange bien précise, qui est celle des "fils du fils des Çâkyas"[51]. On peut donc affirmer, sur la base de tout ce qui précède, que le but effectif du bouddhisme a été celui d'une séparation des essences, pour laquelle la pierre de touche était précisément constituée par la "doctrine de l'éveil": séparation qui, seule, pouvait renforcer les bases spirituelles, lesquelles avaient originairement justifié, à elles seules, la hiérarchie aryenne. Comme contrepreuve de ceci, se trouve le fait que l'affirmation et la diffusion du bouddhisme n'eurent, en aucune manière, pour conséquence, au cours des siècles, une dissolution du régime des castes — puisque jusqu'à hier ce régime subsista inaltéré, en compagnie du bouddhisme, dans l'île de Ceylan, et puisqu'au Japon celui-ci s'accorda avec une conception hiérarchique, traditionnelle, aristocratique et guerrière. C'est seulement en certaines divagations "spiritualistes" occidentales que le bouddhisme — considéré en ses formes tardives, populaires et déjà adultérés — s'est présenté comme une doctrine de la compassion universelle, favorisant l'humauitarisme et l'égalitarisme démocrate.

L'unique point à prendre *cum grano salis*, dans les textes, est l'affirmation selon laquelle, chez les individus de toutes les castes, existent en égale manière toutes les possibilités, tant positives que négatives[52]. Mais la théorie bouddhique des *samkhâras*, c'est-à-dire des prédispositions prénatales, suffit à rectifier ce point. Les limites de caste, de race et de tradition, dans un système hiérarchique, ont pour effet que, dans l'individu, existent des prédispositions héréditaires pour son développement en un sens donné, chose qui, par ailleurs, confère à ce développement un caractère organique et harmonieux, à la différence des cas pour lesquels on cherche à parvenir au même point avec une espèce de violence, en partant d'une base naturelle non favorable. Des quatre voies, prises en considération dans certains textes bouddhiques[53], pour trois desquelles, ou le chemin est difficile, ou est difficile la réalisation de la connaissance, ou le sont l'un et l'autre ensemble, alors que la quatrième se présente aisée et que facile est l'accès à la connaissance — en sorte qu'elle est appelée "la voie élue" — c'est précisément cette dernière voie qui correspondrait aux avantages présentée par une bonne naissance. Ceci, normalement.



Mais, rendisons-le, le bouddhisme vit le jour en des conditions, déjà non-normales, d'une civilisation traditionnelle déterminée: c'est pourquoi lui fut imposé de mettre en relief le point de vue des œuvres, de la réalisation personnelle; et c'est pourquoi aussi on ne tint que peu de compte du soutien offert par la tradition, au sens le plus étroit et le plus formaliste du terme. Tout comme le prince Siddharta en personne a déclaré qu'il avait conquis le savoir avec ses propres forces, sans un maître qui l'ait éclairé, de même, dans la doctrine originaire de l'éveil, chacun est essentiellement confié à ses propres possibilités, à son propre effort: comme celui qui, devenu un traînard, doit compter essentiellement sur lui-même pour rejoindre le gros de l'armée en marche.

C'est ainsi que, dans une morphologie des traditions, on pourrait légitimement mettre le bouddhisme en relation avec la race que, pour notre compte — ailleurs — nous référant, non à l'acception courante du terme, mais bien à l'enseignement hésiodéen des "quatre âges", nous avons dénommée "héroïque"[54]: il s'agit d'une lignée chez laquelle la spiritualité, propre à l'état primordial, n'est plus quelque chose de donné et de naturel, mais est devenue un but, l'objet d'une reconquête, la limite d'une réintégration, opérée avec les propres forces, selon un style de virilité, la tradition offrant désormais, en elle-même, une base insuffisante. Avec ceci se complète l'individualisation du lieu historique du bouddhisme, qui est une condition indispensable pour entendre le sens et la raison d'être de ses principaux enseignements.

Avant de passer à la partie doctrinale et ascétique, nous devons revenir sur un point, dont il fut déjà question au début, en disant que le bouddhisme appartient au cycle dans lequel rentre aussi l'homme moderne.

Si l'époque durant laquelle vécut le prince Siddharta laissa transparaître un certain obscurcissement de la conscience spirituelle et de la vision du monde de l'antique homme indo-aryen, le cours ultérieur de l'histoire — et précisément de l'histoire occidentale — a déterminé des formes toujours plus graves d'involution, de physicisation du Moi, de perte de tous rapports directs avec la réalité métaphysique et, plus généralement, hypersensible. Avec le monde "moderne", on en est arrivé à un point, outre lequel on peut difficilement aller en un sens descendant. Pour l'homme moderne, tout objet de connaissance directe est exclusivement un monde matériel, avec la contre-partie de la sphère purement psychologique de sa subjectivité. A part se trouvent ses spéculations philosophiques et sa religion: les premières, créations purement cérébrales, et la seconde, essentiellement basée sur la foi, le moralisme et la sentimentalité.

Ce n'est point par basard que la civilisation occidentale, à la différence des grandes traditions de temps plus anciens, s'est centrée dans la foi, cherchant, sur la base de celle-ci, à sauver ce qui pouvait encore être sauvé.

C'est là une sorte de solution du désespoir: à l'homme qui a perdu tout contact direct avec le monde métaphysique, l'unique forme possible de *religio*, c'est-à-dire de reconnexion, est donnée par la croyance, par la foi. On comprend ainsi un autre point également, à savoir la signification intime du protestantisme en face du catholicisme. Le protestantisme s'est affirmé en une période au cours de laquelle l'humanisme et le naturalisme préannonçaient une phase d'involution de l'homme européen, plus poussée que celle qui fut le propre de l'époque à laquelle était apparu le christianisme en général: alors que devenaient visibles la décadence et la corruption des représentants de la tradition catholique, auxquels avait été confiée une fonction de soutien et de de médiation. En face de cette fracture plus profonde, on eut cette exaspération du principe de la pure foi contre toutes les données dogmatiques, contre toutes les organisations hiérarchiques, et cette défiance à l'égard des œuvres (en elles, se trouvant compris l'ascétisme monacal catholique), lesquelles constituent précisément la caractéristique du protestantisme.

La crise, que traversent désormais, en Occident, les religions basées sur le "croire", est connue de chacun, tout comme il n'est pas nécessaire de souligner le caractère laïque, matérialiste et sa*m*sârique, de la mentalité prédominante de nos contemporains. Il est donc loisible de poser le problème de savoir en quelle mesure, au sein d'un pareil état de choses, peut encore offrir de possibilités un système rigoureusement basé sur la connaissance, autant libre d'élément fidéistes que d'éléments intellectualistes, et vraiment tourné vers l'inconditionné. Il est évident que cette voie ne peut être convenable que pour une minorité minime, dotée d'une force intérieure non-commune. A cet égard, le bouddhisme originaire se recommande, comme peu d'autres doctrines, par le fait qu'il a été formulé en vue d'une condition de l'homme, laquelle, encore lointaine de celle du matérialisme occidental et de l'éclipse corrélative de tout savoir traditionnel vivant, d'elle déjà contenait, toutefois, en une certaine manière, les prodromes et les potentialités. On ne saurait même négliger le fait, déjà indiqué, que le bouddhisme correspond à une adaptation, pratique et réaliste, de motifs traditionnels, laquelle se ressent surtout de l'esprit des *kshatriyas*, de la caste guerrière: et ceci, parce que la ligne de développement de l'homme occidental, malgré tout, a eu un caractère guerrier, plus que sacerdotal, cependant que l'inclination à la clarté, au réalisme, à la connaissance exacte, à l'action, appliquée au plan matériel, a favorisé, pour sa civilisation, les réalisations les plus typiques.

D'autres systèmes de métaphysique et d'ascèse peuvent sembler plus attrayants que le bouddhisme et accorder une marge majeure à l'angoisse d'un esprit, qui cherche à pénétrer les mystères du monde et de l'être. Toutefois ils présentent, en une mesure égale, le péril que l'homme d'aujourd'hui soit conduit par eux à divaguer et à s'illusionner, parce qu'il s'agit précisément de systèmes qui, s'ils sont vraiment traditionnels — comme, par exemple,



celui du Védânta — présupposent, pour être entendus et foncièrement réalisés, un degré de spiritualité qui, chez la très grande majorité des hommes, doit être considéré comme non plus présent, et depuis longtemps. Le bouddhisme pose, au contraire, un problème total, sans laisser de voies de sortie. Ainsi que l'a dit justement quelqu'un, il n'a point de lait pour des enfants — *no milk for babies* — ni de friandises méthaphysiques pour les passionnés de spéculations intellectualistes[55]. Il dit: "Homme, voici celui que tu es devenu et voici ce que ton expérience est devenue. Connais-la. Une voie, conduisant outre, *existe*. Voici sa direction, voici ses étapes, voici les moyens pour la parcourir. Il te reste à découvrir ta vraie vocation et à mesurer tes forces". "Ne pas persuader, ne pas dissuader; en connaissant la persuasion, en connaissant la dissuasion, ne pas persuader, ne pas dissuader, n'exposer que la réalité" — et l'on a déjà vu que ceci est le précepte fondamental des Éveillés.

Ainsi donc, cependant qu'a été éclairé le lieu historique du bouddhisme, s'est trouvée expliquée aussi la dernière des raisons adoptées pour justifier notre choix du bouddhisme en tant que base pour l'exposition d'un système, complet et viril, d'ascèse, formulé en vue du cycle auquel l'homme contemporain appartient également. En plus de tout, le lecteur peut se rapporter à ce que nous disons dans le chapitre qui est la conclusion du présent essai[56].

[1] En une certaine mesure, on pourrait ici se référer à ce qu'écrivit K. Kerényi (in *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, ch. II, Bologne 1940) sur le "sens des festivités" et sur le rite.

[2] Cfr. Kerényi, *op. cit.*, ch. IV et V.

[3] *Rg-Véda*, X, xiv, 2.

[4] *Rg-Véda*, VIII, xlviii, 3.

[5] *Rg-Véda*, X, xiv, 2.

[6] Oldenberg, *Buddha*, op. cit., p. 21.

[7] *Rg-Véda*, X, xc, 3; *Chândogya-upanishad*, III, xii, 6.

[8] Cfr. *Dîgha-nikâyo*, I, I, 29 sg.; *Atthakavagga*, XII, XIII.

[9] C'est essentiellement à ces dieux qu'il convient de se référer, lorsque nous les voyons assumer, dans les textes bouddhiques, des rôles modestes et subordonnés, jusqu'à se transformer parfois presque en disciples, lesquels reçoivent du Bouddha la révélation de la doctrine. Il s'agit, en fait, de la dégradation des anciens dieux.

[10] *Cathapâtha-brâhmana*, X, IV, 3, 10.

[11] *Chândogya-upanishad*, VIII, iv, 1-2.

[12] *Chândogya-upanishad*, iii-x; *Brhadâranyaka-upanishad*, VI, ii, 9-16.

[13] *Brhadâranyaka-upanishad*, III, ii, 13.

[14] Cfr. *Bhagavad-gitâ*, IV, 1-2.

[15] Sur cette signification de Rome, en tant que "renaissance" d'un héritage primordial, cfr. notre *Révolte contre le monde moderne*, op. cit., seconde partie.

*Note du Traducteur*

En des temps heureux, nous eûmes longtemps le plaisir de rivaliser avec Julius Evola pour dresser une table, restée orale, d'édifiants parallèles chronologiques, dont voici quelques aperçus:

le *Rg-Véda* (vers 1500 av. J.-C.) apparaît cent ans après la fondation de l'empire hittite;

l'*Atharva-Véda* (vers 1400 av. J.-C.) est contemporain des grandes conquêtes égyptiennes;

le *Yajur-Véda* (vers 1300 av. J.-C.) apparaît un siècle environ avant la guerre de Troie;

les *Brâhmanas* et les premières *Upanishads* (entre 1000 et 800 av. J.-C.) sont contemporaines du règne de Salomon et de la fondation de Rome (723 av. J.-C.);

la naissance du Bouddha se situe vers Avril-Mai 558 av. J.-C.;

l'"éveil" du Bouddha est contemporain de Darius Ier;

en 478 av. J.-C. — huit ans avant la naissance de Socrate — le Bouddha meurt à l'âge de quatre-vingts ans;

cependant que la fondation de la République Romaine est de l'an 509 av. J.-C.; le siècle de Périclès, de 500-400 av. J.-C.; la naissance de Platon, de l'an 429 av. J.-C., l'avènement d'Alexandre, de l'an 336 av. J.-C.; sa mort, de l'an 323 av. J.-C.; et ainsi de suite... pour le plus grand profit des méditations sur les préséances spirituelles.

[16] Ceci est le point de vue soutenu originairement par René Guénon, in *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, p. 111 sg., Paris 1925, auquel il nous est impossible d'adhérer. Plus correctes sont les vues de A. K. Coomaraswamy, in *Hinduism and Buddhism*, New-York, 1941, même si, dans son livre, est visible le caractère unilatéral relatif à la mise en ressaut de tout ce qui, dans le bouddhisme, est valorisable du point de vue brahmane, donc en négligeant la signification spécifiquement fonctionnelle qu'il eut par rapport à la tradition hindoue précédente.

[17] *Dîgha-nikâyo*, III, 12.

[18] *Majjhima-nikâyo*, LI (II, 3-4).

[19] *Majjhima-nikâyo*, LXI (II, 112).

[20] *Samyutta-nikâyo*, XII, 33; *Majjhima-nikâyo*, CXX (III, 184).

[21] *Majjhima-nikâyo*, XCII (II, 443).

[22] *Majjhima-nikâyo*, LXXV (II, 234); cfr. LXXXI (II, 312).

[23] *Majjhima-nikâyo*, CXVI (III, 136-137); cfr. CXXIII (III, 195).

[24] *Majjhima-nikâyo*, CII (III, 23).

[25] *Samyutta-nikâyo*, XXII, 94.

[26] *Mahâparinirvâna-sûtra*, 42-43 (il s'agit toutefois de la traduction chinoise du texte).

[27] *Samyutta-nikâyo*, XII, 66.

[28] *Samyutta-nikâyo*, III, 196. - Il est intéressant de savoir que, dans le mythe, le Bouddha serait parvenu à l'"éveil" sous l'Arbre de la Vie, situé dans le nombril de la Terre, là-même où tous les bouddhas précédents auraient rejoint la connaissance transcendante. Ceci renvoie à la théorie du "Centre du Monde", que l'on représente comme une sorte de confirmation de traditionalité et d'orthodoxie initiatique en tous lieux où s'est rétabli un contact avec les origines.

[29] *Majjhima-nikâyo*, XCIII (II, 454).

[30] *Majjhima-nikâyo*, XCV (II, 477).

[31] *Dîgha-nikâyo*, XII, i, 15; *Majjhima-nikâyo*, XCV (II, 478-479); XCIX (II, 514-515).



[32] *Samyutta-nikâyo*, XXV, 132; *Cullavagga*, VII, 1-16.

[33] *Dîgha-nikâyo*, XII, i, 12, 15.

[34] *Majjhima-nikâyo*, LXXVI (II, 247-248). - En un tel sens, se trouve affirmé (*ibid.*, CI, III, 8) que la tradition est une des choses qui, durant la vie, peuvent présenter des résultats opposés, bons et mauvais.

[35] *Majjhima-nikâyo*, II, 527.

[36] *Majjhima-nikâyo*, LXXVII (II, 267).

[37] *Majjhima-nikâyo*, XLVIII (II, 505-510); *Dhammapada*, 383 sg.; *Mahâvagga*, IV, *passim*; IX, 27, *passim*; *Uravagga*, VIII, 1.

[38] *Majjhima-nikâyo*, XCIII (II, 450); XC (I, 417).

[39] *Mahâparinirvâna*, 6-11.

[40] *Majjhima-nikâyo*, LXXXIV (II, 351).

[41] *Suttanipâta*, I, vii, 21 (*Uravagga*).

[42] *Majjhima-nikâyo*, XC (II, 417).

[43] *Dîgha-nikâyo*, XII, i, 24-25.

[44] *Dîgha-nikâyo*, XII, i, 26, 28; *Cullavagga*, II, 11; *Dhammapada*, 141.

[45] *Dîgha-nikâyo*, 33-38. - Il existe une correspondance avec le principe antique, spécialement pythagoricien, selon lequel le vrai culte consiste à se rendre semblable aux dieux (en opposition avec la distance existant entre la "créature" et le dieu théiste).

[46] *Anguttara-nikâyo*, V, 192.

[47] *Anguttara-nikâyo*, V, 191.

[48] *Majjhima-nikâyo*, XCVI (II, 486).

[49] *Dhammapada*, 58-59.

[50] *Majjhima-nikâyo*, I (L, 3 sg.).

[51] *Anguttara-nikâyo*, VIII, 19; X, 96.

[52] *Majjhima-nikâyo*, XCVI (II, 486-487).

[53] *Anguttara-nikâyo*, IV, 166.

[54] fr. *Révolte contre le monde moderne*, op. cit., II, ch. VII.

[55] Rhys Davids, *Early Buddhism*, p. 7, Londres 1908.

[56] *Note du Traducteur*

Ce chapitre fut entièrement récrit pour l'édition revue de 1965.

## IV

## DESTRUCTION DU DEMON DE LA DIALECTIQUE

La prémisse de la doctrine bouddhique de l'éveil est la destruction du démon de la dialectique, la renonciation aux diverses constructions de la pensée, à la manie de la spéculation, qui est le simple fait d'opiner, et à la variété multiple des théories, dans lesquelles se projette une inquiétude fondamentale et cherche appui un esprit qui n'a pas encore trouvé, en lui-même, son propre principe.

Ceci vaut, non seulement pour la spéculation cosmologique, mais aussi pour les problèmes relatifs à l'homme, à sa nature et à son destin, voire même pout toute détermination conceptuelle du but final de l'ascèse. "Ai-je jamais existé durant les époques passées? Ou bien n'ai-je pas existé? Qu'ai-je été durant les époques passées? Et de quelle manière suis-je devenu celui qu'alors j'ai été? Existerai-je dans les époques futures? Et de quelle manière deviendrai-je celui que je serai? — Et le présent remplit aussi de doutes [l'homme commun]: est-ce donc que j'existe? Ou est-ce que je n'existe pas? Et comment suis-je? Cet être-ci, d'où est-il vraiment venu? Et où ira-t-il?". Toutes ces demandes ue sont, pour le bouddhisme, que "pensées légères": "Ceci s'appelle ruelle des opinions, gorge des opinions, épine des opinions, ronceraie des opinions, filet des opinions", où, s'enchevêtrant, "le fils inexpert de la terre ne se libère pas de la naissance, de la déchéance, ni de la mort"[1]. Et encore: " 'Moi, je suis' est une opinion; 'Moi, je suis ceci' est une opinion; 'Je ne serai pas' est une opinion; 'Je continuerai à exister dans les mondes de la [pure] forme' est une opinion; 'Je continuerai à exister dans les mondes, libres de forme' est une opinion; 'Je survivrai conscient' est une opinion; 'Je survivrai inconscient' est une opinion; 'Je ne survivrai, ni conscient, ni inconscient' est une opinion. L'opinion, ô disciple, est une maladie; l'opinion est un chancre; l'opinion est une plaie. Qui a surmonté toute opi-

scient, ni inconscient' est une opinion. L'opinion, ô disciple, est une maladie; l'opinion est un chancre; l'opinion est une plaie. Qui a surmonté toute opi, nion, ô disciples, est appelé un saint savant"[2].

Il en est de même pour l'ordre cosmologique: "'Le monde est éternel', 'Le monde n'est pas éternel', 'Le monde est fini', 'Le monde est infini', 'L'être vivant et le corps sont la même chose', 'Autre est l'être vivant, autre est le corps'. 'Après la mort, l'Accompli existe'. 'Après la mort, l'Accompli n'existe pas'. 'Après la mort, l'Accompli, ni existe, ni n'existe pas' — ceci est une impasse des opinions, une ronceraie des opinions, un bois des opinions, un fatras des opinions, un labyrinthe des opinions, peineux, désespéré, tourmenteux, qui ne conduit pas au détachement, ni au revirement, ni à la vision, ni à l'éveil, ni à l'extinction"[3]. La doctrine des Accomplis est indiquée comme étant celle qui "détruit, depuis les fondations, tout attachement et toute satisfaction en de fausses théories, en des dogmes et en des systèmes" et qui, pour cette raison, tranche à la racine la crainte aussi bien que l'espérance[4]. La réponse à la question posée au Bouddha: "Le seigneur Gotamo [nom de famille du prince Siddharta] a-t-il peut-être une opinion quelconque?" — est donc catégorique: "Opinion: ceci est fort loin de l'Accompli. Vision est ceci, dans l'Accompli"[5].

Une telle réponse indique le point fondamental. Ce n'est pas que le bouddhisme ait entendu exclure la possibilité d'une connaissance à propos de problèmes, comme ceux présentement indiqués — car, en ce cas, il tomberait, entre autre, dans la contradiction, les textes offrant, partout où il est nécessaire, des enseignements suffisamment précis à l'égard des dits problèmes. Il a plutôt voulu s'opposer au démon de la dialectique et il a donc rejeté toute vérité qui, ayant pour base le seul et unique intellect discursif — *vitakka* — ne peut précisément avoir qu'une valeur d'"opinion", de δόξα. C'est des "raisonneurs et des palabreurs" qu'il se méfie, parce que ceux-ci "peuvent bien raisonner et mal raisonner, peuvent dire ainsi et peuvent dire autrement aussi"[6], s'agissant de théories, qui sont simplement leurs cogitations. Et l'ἄφηλε πάντα, l'"ôte-tout" de l'ascèse bouddhique, n'a pas même le sens d'un *sacrificium intellectus* en faveur de la foi, comme il en est pour une certaine mystique chrétienne. Il est plutôt une *catharsis* préliminaire, un *opus purgationis*, se justifiant en vue d'un type supérieur ou d'un critère de certitude, celui qui s'enracine dans une connaissance effective, analogiquement assimilée — comme dans la première tradition védique — à un fait de voir. Il s'agit donc d'un critère d'expérience directe. Une fois que l'on est "détaché de la foi, des inclinations, de l'ouï-dire, des arguments scolastiques, des réflexions et des raisons, du plaisir de spéculer", quant à l'être ou au non-être d'une chose, pour le Bouddha est décisif le le critère même de celui qui constate l'existence du plaisir, de la douleur ou de la désillusion, sur la base de ce qui permet d'éprouver directement ces états[7]. Par ailleurs, même un



grand savoir, en tant que savoir discursif, laisse l'individu comme il est: il ne contribue en rien à la délivrance du "triple lien", requise pour se mettre en chemin vers la connaissance transcendante, vers l'illumination[8]. Déjà maître, en fait, de "psychologie en profondeur", le Bouddha reconnut même que la vaine spéculation et la manie de se poser toutes sortes de problèmes reflètent un état d'inquiétude et d'angoisse, c'est-à-dire précisément l'état que l'on doit, en premier lieu, laisser derrière soi le long du "sentier des *ariyas*". C'est pour cette raison que, dans la parabole du bouvier[9], l'inclination, chez le disciple, à un moment donné de son développement, de se poser de nouveau les problèmes habituels sur l'âme et sur le monde, vient à être considérée comme une rechute: elle est un des appâts, disposés par l'Ennemi, grâce auquel, s'en étant rassasié, l'homme retombe sous son pouvoir.

"Connaître en voyant, devenir connaissance, devenir vérité, devenir œil" — est, au contraire, l'idéal: le connaître-voir, conforme à la réalité — *yathâ-bhûta-nâna dassana*: une intuition intellectuelle directe, au-delà de toute problématique, étroitement liée à la réalisation ascétique. "En reconnaissant la misère des opinions philosophiques, en n'adhérant à aucune d'entre elles, en cherchant la vérité, moi, j'ai vu"[10]. La formule courante, dans le canon *pâli*, est la suivante: "Lui [l'Accompli], il montre ce monde avec ses anges, ses mauvais et ses bons esprits, ses légions d'ascètes et de brâhmanes, de dieux et d'hommes, après que lui-même la connu et compris, etc.". Et en manquent point des expressions encore plus radicales: "J'affirme" — dit le prince Siddharta[11] — "que je puis exposer la loi concernant tel ou tel domaine, et de telle manière que celui qui agit conformément à elle reconnaîtra l'existant comme existant et le non-existant comme non-existant, le vulgaire comme vulgaire et le noble comme noble, le surmontable comme surmontable et le non-surmontable comme non-surmontable, le possible comme possible et l'impossible comme impossible: j'affirme qu'il connaîtra, entendra et réalisera ceci, comme ceci doit être connu, entendu et réalisé. La suprême forme de connaissance est la connaissance conforme à la réalité. Une connaissance, plus haute et plus élevée que celle-ci, n'existe pas: j'ai dit". Et encore: "'Tu t'appelles parfait éveillé, il est vrai — mais ces choses tu ne les as point connues'. Qu'un ascète ou un brâhmane, un dieu ou un démon, un Brâhma ou qui que ce soit dans l'univers, puisse, à bon droit, me faire ainsi cette objection, une telle possibilité" — dit le prince Siddharta — "moi, je ne le vois pas"[12]. Le sage — l'*ariya* — n'est donc pas un caudataire de systèmes; il ne connaît pas de dogmes; ayant pénétré les opinions répandues parmi les gens, il est indifférent en face des spéculations; il reste calme parmi les agités, il ne participe pas aux logomachies de ceux qui soutiennent: "Cette vérité est la seule", il ne se considère, ni égal aux autres, ni supérieur, ni inférieur[13]. Déjà dans les les textes canoniques, après l'exposition de la ronde des opinions philosophiques de ce temps, on trouve la formule: "L'Accompli connaît d'au-

tres choses fort au-delà [de ces spéculations], et, ayant une telle connaissance, il ne s'en montre pas plein de superbe, il reste impassible, il réalise dans son esprit la voie qui conduit outre ceci... Il y a, ô disciples, d'autres choses, profondes, difficiles à réaliser, ardues à entendre, génératrices de calme, heureuses, inaptes à être saisies avec la simple pensée discursive, que seul le sage peut comprendre. Ces choses, l'Accompli les expose, après les avoir lui-même réalisées, après les avoir, lui-même, vues"[14].

Nous savons déjà que l'attribut de *Buddho*, donné au prince Siddharta, et puis étendu à tous ceux qui ont suivi la voie, signifie l'"éveillé". Il reconduit au même point, c'est-à-dire au critère même de la certitude. La doctrine des *ariyas* est dite "incogitable"[15], c'est-à-dire non susceptible d'être assimilée à une création quelconque du raisonnement. Le terme *atakkâvacaro* y revient souvent, se référant précisément à ce qui ne peut être saisi par la pure et simple logique. Elle se présente, au contraire, dans un "éveil" et comme un "éveil". On voit donc, tout de suite, la correspondance d'une telle vue avec la notion platonique de l'anamnèse, de la "réminiscence", du "fait de se souvenir", surmontant l'état d'oubli, tout comme le bouddhisme entend surmonter l'état déterminé par l'action des *âsavas*, des "intoxiquants", des manies, de la fièvre: sinon que ces termes — remémorer, éveil — doivent uniquement indiquer, par analogie, le mode d'apparaître de la connaissance, un reconnaître et un constater quelque chose en tant que directement évident, précisément comme chez celui qui se souvient ou s'éveille, et qui voit les choses. C'est pourquoi, dans la littérature bouddhique plus tardive, reviendra le terme *sphota*, qui incorpore une signification analogue: c'est la connaissance réalisée comme à l'occasion d'un dessillement — à peu près comme si l'œil aveugle, après une opération, se rouvrait et voyait. *Dhamma-cakkhu*, l'"œil de la vérité" ou "de la réalité"; *cakkhumant*, "être doté de l'œil", sont des termes topiquement bouddhiques, tout comme le terme technique, pour la "conversion", pour la *metanoia* des *ariyas*, est: "en lui s'ouvrit l'œil de la réalité". Là donc où le Bouddha parle de ses propres expériences, se trouvent fréquemment des références à la pure présentation d'évidences, directement ou en paraboles jamais entendues ou pensées auparavant[16]. Et voici un autre *leitmotiv* des textes: "Comme une chose jamais ouïe auparavant, surgit en moi la vision, surgit en moi la connaissance, surgit en moi l'intuition — surgit la sapience, surgit la lumière"[17], et c'est qui est appelé "l'excellence véridique, conforme à la qualité *ariya*, de la connaissance". On en vient à penser, ici, à la qualité du νοῦς, de l'esprit olympien, selon la plus antique tradition hellénique, esprit qui a pour corrélatif l'"être" et qui se manifeste avec un "connaître en regardant": le νοῦς, qui, non susceptible d'être engeigné, "ferme et tranquille come un miroir, découvre tout sans chercher, voire même se découvre entièrement en lui", par opposition à l'esprit prométhéen, "inquiet, inventif et toujours à la recherche de quelque chose, avec astuce et



flair"[18]. La vision, en tant que "transparence", est l'idéal bouddhique: "De même qu'au fond de l'eau limpide se voit le sable, le gravier et la couleur de la pierraille, seulement à cause de la transparence, de même il faut que celui qui cherche la voie de la libération ait l'esprit pareillement limpide"[19]. L'image, employée pour indiquer la manière dont l'ascète réalise les quatre vérités des *ariyas* est précisément: "À peu près comme si, sur la rive d'un lac de montagne, d'eau claire et transparente, se trouvait un homme doté d'un bonne vue, et comme s'il promenait son regard sur les coquilles, et les escargots, sur le gravier, et le sable, et les poissons, voyant comme ils frétillent et vont, alors lui viendrait cette pensée: 'clair est ce lac de montagne, transparent et pur; je vois les coquilles et les escargots, le gravier, le sable et les poissons, qui nagent et vont' ". De la même manière, l'ascète connaît, "conforme à la vérité", l'objet suprême de la doctrine[20]. La formule "conforme à la vérité" ou "à la réalité" — *yathâbhûta*m — est très fréquente dans les textes, à l'égal de l'attribut d'"œil du monde" ou "devenu œil", "devenu connaissance", pour les Éveillés.

Ceci est naturellement une limite, qui, en général, ne peut être rejointe qu'à travers un processus graduel. "De même qu'un océan devient peu à peu profonde, et que son fond s'abaisse graduellement et décline graduellement sans de brusques gouffres, de même, en cette loi et en cette discipline, il y a un exercice graduel, une action graduelle, un déroulement graduel, et non une brusque entrée en possession de la connaissance suprême"[21]. Et encore: "Moi je dis que l'on ne peut, dès le début, obtenir la parfaite conscience, mais seulement successivement en s'exerçant, successivement en opérant, et qu'en procédant pas à pas, on obtient la parfaite connaissance. De quelle façon? Voici qu'il en vient un, mû par la confiance; venu, il s'associe [à l'Ordre des *ariyas*]; s'étant associé, il écoute; ayant écouté, il reçoit la doctrine; ayant reçu la doctrine, il se la rappelle; de la doctrine retenue, il se met à scruter le sens; en ayant scruté le sens, la doctrine lui octroie le savoir; ayant eu le savoir, il l'approuve; l'approuvant, il la pondère; la pondérant, il s'y exerce diligemment; et s'exerçant diligemment, il réalise alors substantiellement la plus haute vérité et, la pénétrant, il la voit"[22]. Telles sont les étapes. Mais, ici, il importe à peine de noter que la "confiance", placée au début de la série, est une chose diverse du simple "croire": avant tout, dans les textes, il s'agit toujours d'une confiance, favorisée par la haute stature d'un maître et par son exemple[23]; en second lieu, comme on le voit bien clairement par le développement de la série citée, il s'agit d'une admission provisoire, l'adhésion vraie ne venant qu'au moment où, avec l'examen et l'exercice, se détermine la faculté d'une vision directe, d'un intuition intellectuelle, absolument indépendante de ses antécédents. C'est pourquoi on ne manque pas de souligner: "Qui ne sait s'exercer avec acharnement, celui-ci ne peut atteindre la vérité; c'est donc parce qu'il s'exerce avec acharnement qu'il

[l'ascète] atteint la vérité: ainsi donc l'exercice acharné est la chose la plus importante qui soit pour l'obtention de la vérité"[24].

Naturellement se trouve toujours ici une présupposition implicite, que nous mettrons bientôt en bonne lumière, et qui revient à dire que les hommes, auxquels on s'adresse, ne soient pas entièrement abrutis; qu'ils admettent, non comme opinion intellectuelle, mais par un sens intime et naturel, l'existence d'une réalité, supérieure à celle des sens. Pour l'"homme vulgaire", qui pense en son cœur: "Il n'y a pas de don, il n'y a pas de largesse, il n'y a pas de sacrifice, il n'y a pas un autre monde, il n'y a pas de naissance spirituelle; il n'y pas, dans le monde, d'ascètes, ni de brâhmanes, qui soient parfaits et accomplis, et qui participent à l'essence de ce monde et de l'autre, une fois que cette essence, s'étant faite compréhensible, s'est représentée et expliquée visiblement" — pour lui, la doctrine est comme si elle n'avait pas été exposée, en sorte que manque la présupposition élémentaire de la "confiance", qui sert à définir le "noble fils" et qui constitue le premier terme de la série, ci-dessus indiquée. Ceux-ci, selon l'image suggestive d'un texte[25], sont comme des "dards décochés dans la nuit".

Quant à la primauté que, pragmatiquement et anti-intellectualistiquement, possède l'action dans la "doctrine de l'éveil", nous entendons citer encore une comparaison efficace: celle de la flèche. Dans cette parabole, on parle d'un homme, frappé d'une flèche empoisonnée, auquel amis et compagnons voudraient procurer un médecin-chirurgien, mais qui refuserait de se la faire extraire, voulant savoir auparavant qui l'a frappé, quel est son nom, sa gent d'origine, son aspect, si son arc est grand ou petit, fait de tel ou tel bois, avec telle ou telle corde, et ainsi de suite. Un tel homme ne parviendrait à en savoir suffisamment, car il serait mort bien avant. Or c'est précisément ainsi — dit le texte[26] — que se comporterait celui ne serait disposé à suivre le Sublime que si celui-ci lui fournissait une réponse sur les divers problèmes spéculatifs, en lui disant si le monde est éternel ou non, si le corps et l'âme sont distincts ou non, ce qu'il en est de l'outre-tombe pour l'Accompli, et ainsi — dit le texte[26] — que se comporterait celui qui ne serait disposé à suivre moi. "Et pourquoi donc ceci n'a-t-il pas été communiqué par moi? Parce que ceci n'est pas salutaire, n'est pas vraiment ascétique, ne conduit pas au dégoût, ni au détachement, ni à l'anéantissement, ni à l'apaisement, ni à la contemplation, ni à l'éveil, ni à l'extinction: voici pourquoi ceci n'a pas été communiqué par moi"[27].

De ces théories opposées, regardant le monde et l'homme et rappelant caractéristiquement les antinomies kantiennes, peut être vraie l'une, comme peut être vraie l'autre. Une seule chose est toutefois certaine: l'état en qui, de fait, se trouve l'homme et dont il lui est enseigné à connaître la destruction, dès le temps de la vie[28].



1 *Majjhima-nikâyo*, II (I, 14-15); XXXVIII (I, 350).
2 *Majjhima-nikâyo*, CXL (III, 350).
3 *Majjhima-nikâyo*, LXXVII (II, 205).
4 *Majjhima-nikâyo*, XXII (I, 212).
5 *Majjhima-nikâyo*, LXXVII (II, 205).
6 *Majjhima-nikâyo*, LXXVI (II, 248).
7 *Samyutta-nikâyo*, XXXV, 152.
8 *Majjhima-nikâyo*, CXIII (III, 107), cfr. *Pârâyanavagga*, VIII, 2.
9 *Majjhima-nikâyo*, XXV (L. 238); cfr. *Samyutta-nikâyo*, XXXV, 207.
10 *Attharakavagga*, IX, 3.
11 *Anguttara-nikâyo*, IX, 22.
12 *Anguttara-nikâyo*, IV, 8; *Majjhima-nikâyo*, XII (I, 107).
13 *Attharakavagga*, V, 4; XIII, 10-19.
14 *Dîgha-nikâyo*, I, i, 29-37.
15 *Majjhima-nikâyo*, XXVI (I, 249).
16 Par exemple, *Majjhima-nikâyo*, LXXXV (II, 364).
17 *Samyutta-nikâyo*, XXXVI, 24; XII, 10; *Dîgha-nikâyo*, XIV, 19.
18 Cfr. KERÉNYI, *op. cit.*, pp. 167, 104.
19 *Anguttara-nikâyo*, I, 7; *Mahâparinirvâna*, 64.
20 *Majjhima-nikâyo*, XXXIX (I, 409).
21 *Anguttara-nikâyo*, VIII, 19.
22 *Majjhima-nikâyo*, LXX, (II, 194-195).
23 *Majjhima-nikâyo*, XCV (II, 480).
24 *Majjhima-nikâyo*, XCV (II, 481).
25 *Dhammapada*, 304.
26 *Majjhima-nikâyo*, LXIII (II, 126-129).
27 *Dîgha-nikâyo*, IX, 29, 30; *Majjhima-nikâyo*, LXIII (I, 129).
28 *Majjhima-nikâyo*, LXIII (II, 127).

## V

## LA FLAMME ET LA CONSCIENCE SAMSARIQUE

Pour comprendre adéquatement l'enseignement bouddhique, il faut donc partir de l'idée qu'il a en vue la condition d'un homme, pour lequel parler de l'*âtmâ-brâhman*, de son Moi immortel, immuable, identique à la suprême essence de l'univers, ne serait pas un langage "conforme à la vérité" — *yathâ-bhûtam* — c'est-à-dire basé sur une donnée effective de l'expérience, mais bien une simple spéculation, un faire de la philosophie ou de la théologie. La doctrine de l'éveil veut être absolument réaliste. Du point de vue réaliste, la donnée immédiate — pour un tel homme — est la conscience sa*m*sârique. Le bouddhisme procède à l'analyse d'une telle conscience et à la détermination de la "vérité" qui lui correspond, en se résumant dans la théorie de l'impermanence universelle et de la non-substantialité (*anattâ*).

Là donc où, dans la spéculation précédente du binôme *âtmâ-samsâra* — c'est-à-dire Moi immuable, surnaturel, et courant du devenir — se trouvait au premier plan le premier terme, c'est-à-dire le sens de l'*âtmâ*, l'enseignement, qui sert de point de départ à l'ascèse bouddhique, met, au contraire, en relief, presque exclusivement, l'autre terme, le *samsâra* et la conscience qui lui est liée. Toutefois, ce second terme est considéré dans tous les caractères de contingence, de relativité et d'irrationalité, qui ne peuvent lui venir que de la confrontation avec la réalité métaphysique, déjà directement perçue par intuition, réalité qui, par ceci même, reste tacitement présupposée, même si, pour des raisons pratiques, on s'abstient d'en faire l'objet du discours.

Comme vérité, pour ainsi dire, de premier degré, vaut donc pour le bouddhisme le monde du devenir. Ce devenir n'a, pour substrat, rien d'identique, de substantiel, ni de permanent. Il est le devenir de l'expérience même,

et qui s'épuise dans les contenus et les moments particuliers de cette dernière. Privé d'arrêt et privé de limite, il finira par être également conçu comme une pure succession d'états qui donnent lieu l'un à l'autre, selon une loi impersonnelle, en un cercle éternel, que nous pouvons considérer l'équivalent de la conception hellénique du "cycle de la génération", κύκλος τῆς γενέσεως, et de la "nécessité", κύκλος τῆς εἱμαρμένης.

Le terme bouddhique, pour désigner une réalité donnée, une vie individuelle ou un phénomène est *khandha* ou *santâna*. *Khandha* veut dire littéralement "monceau", "amas" — mais il s'entend "faisceau", "agrégation" — et *santâna* veut dire "courant". Dans le flux du devenir, se forment des tourbillons ou des courants d'éléments psycho-physiques et d'états enchaînés — dits *dhammas* — dotés d'une certaine persistance, tant que subsistent les conditions qui les ont faits converger et s'agréger. Après quoi, ils se dissolvente et, dans le devenir, dans le *samsâra*, en quelque autre point, se forment des conglomérats analogues, aussi contingents que les précédents. C'est en un tel sens que l'on déclare: "Tous les éléments de l'existence sont transitoires" — "Toutes les choses sont privées d'une individualité ou d'une substance, qui soit leur — *sabbe dhammâ anattâ'ti*"[1]. La loi de la conscience sa*m*sârique est exprimée par cette formule: *sunna*m *idam attena vâ attaniyena vâti* — vide de "moi" ou d'une chose qui ressemble au "moi", de substance. Autre expression: tout est "composé" — *sankhata* — "composé", équivalant, ici, à "conditionné"[2]. Dans le *samsâra*, n'existent que des états conditionnés d'existence et de conscience.

Ce point de vue est valide, tant pour l'expérience extérieure que pour l'expérience intérieure. On doit relever que les *dhammas*, les éléments primaires d'existence, dans le bouddhisme — et toujours davantage dans ses formes tardives — valent comme simples contenus de la conscience, et non comme des principes explicatifs abstraits, supposés par la pensée, tels que furent, par exemple, les atomes des antiques écoles physiques. Ainsi la doctrine de l'*ânattâ*, de la non-substantialité, à l'égard de l'expérience externe, fera sien toujours plus le point de vue d'un pur empirisme ou phénomènisme. Tel que le monde externe apparaît directement, tel il est. Il ne faut point dire: "Cet objet *a* cette forme, cette couleur, cette saveur, etc.", mais bien: "Cet objet *est* cette forme, cette couleur, cette saveur, etc." — on ne met, à la suite des données sensibles, rien à quoi elles doivent être rapportées[3]. Comme on le dirait en termes modernes, existe seulement et seul est réel le *continuum* de l'expérience vécue.

Avec cohérence — nous pourrions même dire: avec une crudité chirurgicale — le même point de vue est adopté à l'égard de l'expérience intérieure et de l'unité de la personne. De même que l'on conteste la légitimité de parler "conformément à la réalité" d'une substance permanente à la suite des phénomènes particuliers — et encore moins à la suite de toute la nature, comme



le voulait la théorie brâhmanique — de même, on conteste la possibilité de parler, avec fondement, d'un principe substantiel, immortel et immuable, de la personne, tel que l'*âtmâ* upanishadique. La personne — *sakkâya* — est, elle aussi, *khandha* et *santâna*, un agrégat et un courant d'éléments et d'états impermanents, "composés", conditionnés. Elle aussi est *sankhata*. Son unité et sa réalité sont purement nominales, tout au plus "fonctionnelles". C'est pourquoi l'on dit: de même que l'on se sert du mot *char*, lorsque sont assemblées les diverses parties d'un char, de même, lorsque sont présents les divers éléments, constituant l'individualité humaine, on parle d'une *personne*. "De même que la connexion de ses éléments constitue le concept d'un char, de même l'agrégation ou la concaténation de ses états donne son nom à un être vivant"[4]. Le char est une unité fonctionnelle d'éléments, non une substance; de même, la personne et l'"âme" — "de la même manière, les mots 'être vivant' et 'Moi' sont seulement une désignation pour le quintuple tronc de l'attachement"[5]. Lorsque cessent, dans ce tronc, les conditions qui ont déterminé la combinaison des éléments et des états, la personne, en tant que telle — c'est-à-dire en tant que personne déterminée — se dissout. Mais aussi, dans sa durée, elle n'est pas un "être", mais bien un fluer, un "courant", parce que le *santâna* est conçu comme quelque chose qui ne commence pas avec la naissance et qui ne s'interrompt pas avec la mort[5b].

La base positive de ce point de vue — certes peu consolante pour tout "spiritualiste" en proie à ses divagations — est que l'unique conscience, dont la majeure partie des hommes, appartenant au cycle actuel, peut parler positivement — *yathâ-bhûtam* — est celle qui est "devenue" et "formée", c'est-à-dire déterminée et conditionnée par des contenus, contenus qui, toutefois, ne sont point permanents. Conscience et connaissance sont interdépendantes: "ces deux choses connexes, non séparées, entre lesquelles il est impossible d'établir une distinction et d'indiquer une différence. En effet, ce que quelqu'un connaît, il est conscient de ceci, et ce dont il est conscient, il le connaît"[6]. Tout comme n'a pas de sens discourir d'un feu en général, étant donné qu'existe seulement un feu de ceps, ou de fumier, ou de fagots, ou d'herbe, et ainsi de suite, de même on ne doit pas parler de conscience en général, mais d'une conscience, ou visuelle, ou auditive, ou olfactive, ou gustative, ou mentale — selon les cas qui se présentent[7]. "Au moyen de l'œil, de l'objet et de la conscience visuelle trouve son origine le vu; ainsi pour l'ouïe, ainsi pour l'odorat, le goût et le toucher: de même, moyennant l'esprit et les choses, trouve son origine le penser. Ces états sensoriels tirent donc leur origine de causes, sans que ceux-ci impliquent un principe substantiel"[8]. "C'est en corrélation avec le corps que surgit l'idée 'moi, je suis', et non autrement. Et il en est encore ainsi pour le sentir, pour le percevoir, pour les tendances, pour la conscience — en corrélation avec de telles causes, vient l'idée 'moi, je suis', et pas autrement" — causes qui, toutefois, sont impermanentes[9].

Voyant ainsi les choses, il est évident que l'idée d'un *âtmâ*, d'un Moi substantiel inconditionné, est exclue. C'est précisément pourquoi la conscience est "vide de Moi": parce qu'il s'agit toujours d'une conscience qui apparaît en compagnie d'un contenu donné: sensoriel, psychique ou mental[10]. D'une façon plus générale, le Moi réel, par chacun expérimenté, n'est pas celui théorisé par les philosophes, parce qu'il est conditionné par "nom-et-forme". Cette expression, reprise à la tradition védique par le bouddhisme, désigne l'individu psycho-physique: "ce qui, en cet ensemble, est dense et matériel" — est-il dit[11] — "est forme; ce qui est subtil et mental, est nom", existant, entre l'une et l'autre, un rapport d'interdépendance. Liée à "nom-et-forme", l'"âme" en suit les changements fatals, et c'est pourquoi, comme nous le verrons, angoisse et trépidation — selon le bouddhisme — appartiennent au substrat le plus profond de toute vie humaine et, généralement, sa*m*sârique[12]. En ultime instance, conscience (individuée) et "nom-et-forme" s'interconditionnent. L'une ne se tient pas sans l'autre, tout comme, selon l'image d'un texte, deux planches ne se tiennent droites que si elles sont appuyées l'une à l'autre. Ce qui équivaut à dire que la personne doit être considérée comme un tout "fonctionnel", qui n'a pas le devenir comme accident, mais bien comme sa substance même. "Un état finit et l'autre commence: et la succession est telle que l'on pourrait presque dire que rien ne précède et que rien ne suit"[13].

Tout ceci peut valoir d'introduction générale à la théorie des "quatre vérités *ariyas*" — *cattâni ariyasaccâni* — et de la genèse conditionnée — *paticca samuppâda* —. La théorie de la non-substantialité, telle qu'elle a été, jusqu'ici, résumée, s'arrête à une vision phénomènique du monde intérieur et extérieur. Au-delà de ceci, il est possible d'assumer le point de vue des forces agissantes, pour découvrir — toujours en termes d'expérience vécue — quel est le sens profond et la loi intérieure de ce fluer, de cette succession d'états. C'est alors que se présentent les deux premières vérités *ariyas*, correspondant aux termes *dukkha* et *tanha*.

Ici, il est déjà nécessaire, non seulement de séparer la substantifique moelle de l'enseignement bouddhique de ses éléments accessoires et de ses formulations populaires, mais encore de combattre avec une terminologie dont il est difficile de toujours fournir l'équivalent précis dans les langues occidentales, étant donné que, dans le cours d'un même texte, les expressions vont jusqu'à changer fréquemment de signification. Autant les termes des langues occidentales modernes sont rigidement univoques, parce que basés essentiellement sur des abstractions verbales et conceptuelles, autant les termes des langues orientales sont, au contraire, plastiques en leur façon de s'adapter à la richesse d'un contenu vécu.

Le terme *dukkha* est habituellement traduit par le vocable "douleur", d'où la conception stéréotypée selon laquelle l'essence de l'enseignement bouddhique serait simplement que le monde est douleur. Mais ceci n'est guère que l'aspect



le plus populaire, exotérique, profane — pourrions-nous presque dire — de la doctrine bouddhique. Certes, on ne contestera pas que *dukkha*, dans les textes, se rapporte aussi à des choses — come vieillir, tomber malade, mourir, subir ce que l'on ne désire pas et ne pas avoir ce que, par contre, on désire, etc. — choses qui peuvent, en général, être autant de motifs de douleur et de souffrance. Mais, par exemple, la seule idée, selon laquelle le fait même de naître soit *dukkha*, devrait déjà donner à penser, et plus encore, le fait de rapporter ce terme à des états de conscience, non humains, "célestes" ou "divins", qui ne peuvent, certes, être considérés comme sujets à la "douleur", selon le sens commun. La signification très profonde, doctrinale et non populaire, du terme *dukkha*, plus que "souffrance", a été celle d'"agitation" et d'"inquiétude", — de "commotion"[14]. On peut donc dire qu'il est la contre-partie vécue de ce que l'on exprime dans la théorie même de l'universelle impermanence et non-substantialité, de l'*anicca* et de l'*anattâ*. C'est la raison pour laquelle, dans les textes, *dukkha*, *anicca* et *anattâ*, s'ils ne vont jusqu'à apparaître comme des synonymes[15], se trouvent toutefois unis par une relation intime. Cette interprétation est confirmée, si nous considérons *dukkha* à la lumière de son contraire, autrement dit, à la lumière des états de "libération": *dukkha* nous apparaît alors comme l'antithèse d'une calme impossibilité, d'une supériorité, non seulement à la douleur, mais aussi à la joie, comme le contraire de l'"incomparable sécurité", de l'état au sein duquel il n'y a plus d'"errance inquiète", plus d'"aller et venir", puisque la peur et l'angoisse furent détruites. Pour entendre vraiment le contenu de *dukkha*, première vérité des *ariyas*, mais aussi pour se rendre compte de la substance plus profonde de l'existence sa*m*sârique, à la notion de "commotion" et d'"agitation" se trouve précisément associée celle d'"angoisse". "Une race qui tremble" — voici ce que le Bouddha vit dans le monde: hommes tremblants, attachés à leur personne, "semblables à des poissons dans un courant presque asséché"[16]. "Ce monde est tombé dans l'agitation" — telle est la pensée qui lui vint, lorsqu'il s'efforçait encore de parvenir à l'illumination[17]: "En vérité, ce monde a été vaincu par l'agitation. On naît, on meurt, on déchoît d'un état, on passe à un autre. Et de cette peine, de ce déchoir et de ce mourir, personne ne connait une échappatoire"[18]. Il s'agit donc de quelque chose de beaucoup plus vaste et profond que ce que l'on ne pourrait jamais exprimer avec un terme, comme celui de "douleur".

Maintenant passons à la seconde vérité des *ariyas*, qui concerne *samuraya*, c'est-à-dire l'"origine". De quoi provient, de quoi tire sa nourriture et de quoi reçoit sa confirmation, une existence qui se présente comme *dukkha*, comme agitation, comme devenir angoissé? La réponse est *tanha*, c'est-à-dire le désir, ou *trshna*, la soif: "soif de vie toujours nouvellement renaissante, qui, conjointe au plaisir de la satisfaction et se rassasiant cà et là, est soif de plaisir sensuel, soif d'existence, soif de devenir". Tel est la force centrale

de l'existence sa*m*sârique, tel est le principe qui détermine l'*anattâ*, c'est-à-dire la non-appartenance-à-soi de n'importe quelle chose et de n'importe quelle vie, et qui, à quelque vie que ce soit, mêle l'altération et la mort. La soif, la convoitise, l'embrasement, selon l'enseignement bouddhique, se trouvent, non seulement à la racine de n'importe quel état d'esprit, mais aussi de l'expérience en général, des formes du sentir et du percevoir, comme de l'expérimentation de celles qui sembleraient les plus "neutres" et les plus mécaniques. C'est ainsi qu'est donné le symbolisme suggestif du "monde qui brûle". "Le monde entier est en flammes, le monde entier est consumé par le feu, le monde entier tremble"[19]. "Tout est en flammes. Et qu'est-ce qui est en flammes? Brûle l'œil, brûle le visible, brûle la connaissance du visible, brûle le contact de l'œil avec le visible, brûle la sensation qui vient du contact avec le visible, qu'elle soit joie, douleur, ou qu'elle ne soit, ni joie, ni douleur. Et de quel feu brûle-t-il? Du feu du désir, du feu de l'aversion, du feu de l'aveuglement" — et le même motif se trouve séparément répété pour ce qui est ouï, pour ce qui est goûté, ou touché, ou odoré, pour ce qui est pensé[20]; de même pour le *pañcakhandhâ*, pour le quintuple tronc de la personnalité: forme corporelle, sentiment, perception, tendances et conscience[21]. Cette flamme, en vérité, brûle, non seulement dans le plaisir, dans l'aversion et dans l'aveuglement, mais aussi dans la naissance et dans la mort, dans la déchéance, en toutes peines et souffrances[22].

Telle est la seconde vérité des *ariyas*, la vérité à propos de l' "origine". Pour l'entendre, il convient de s'être déjà porté au-delà du plan de la conscience ordinaire. En effet, chacun pourra reconnaître aussi que le désir est le ressort d'une grande partie des actions humaines, mais il ne pourra absolument jamais comprendre, intuitivement, comment il est la substance de sa propre forme corporelle, la racine de son individualité même, la base de chacune de ses expériences, jusqu'à celle d'une couleur ou d'un son indifférent. Et l'on en peut dire autant, dans une certaine mesure, pour la première vérité: en effet, comment quelqu'un pourrait-il comprendre que le substrat de sa propre joie est *dukkha*, c'est-à-dire agitation, souffrance, manie? De sorte que ces deux vérités sont déjà, en une certaine mesure, de l' "autre rive", et qu'elles ne se rendent directement évidentes qu'à ceux qui, l'ayant déjà surpassé, peuvent saisir objectivement, et en son intégrité, le sens profond de l'état au sein duquel ils se trouvaient auparavant[23]. C'est précisément en relation avec ceci que les textes proposent une similitude suggestive: celle du lépreux. Ceux qui, "excités par le désir, consumés par la soif du désir, brûlés par la fièvre du désir, jouissent du désir", sont comme des lépreux, au corps criblé de plaies, ulcéreux, rongé par les vers, qui, en décortiquant leurs plaies et en se faisant torréfier les membres, éprouvent une jouissance morbide. Mais qni se libérerait de la lèpre, se sentirait guéri, sain, indépendant, "maître d'aller où il veut", celui-ci comprendrait, selon la vérité, le plaisir malsain du lépreux,



et si quelqu-un voulait l'entraîner de force vers ce feu, dont le lépreux éprouve jouissances, il lutterait de toutes les manières, pour tirer son corps en arrière[24].

Ceci mis à part, le symbolisme de la flamme et du feu nous permet déjà d'entendre approximativement la loi de l'existence conditionnée et du devenir, en tant que "convoitise" ou "soif". Pour le reste, que l'on examine la soif physique ou, en général, le besoin d'aliment. L'instinct pousse l'organisme à se satisfaire, en assimilant et en consommant quelque chose pour se restaurer — se maintenir. Se maintenir signifie, toutefois, devoir éprouver, de nouveau, plus tard, soif et faim, de par la loi même de l'organisme, confirmée à travers la satisfaction du besoin. C'est ainsi que, dans les Evangiles, il est dit: "Quiconque boit de cette eau aura encore soif; mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai, n'aura plus jamais soif; au contraire, l'eau que je lui donnerai, deviendra en lui une source d'eau, jaillissant jusqu'à la vie éternelle"[25]. Encore plus adéquat est le symbolisme de la flamme et des processus de combustion. On doit à Dahlke une explication de ce feu, telle qu'elle nous permet d'entendre le secret de la vie sa*m*sârique. La convoitise étant assimilée à un feu, tout être vivant se présente, non pas comme un "Moi", mais comme un processus de combustion, parce que, sur le plan dont il s'agit ici, on ne peut dire qu'il a la convoitise, mais bien qu'il *est*, lui-même, convoitise. Il existe donc — latente en chacun — une volonté de brûler, de devenir flamme, en consumant une matière donnée. Le combustible stimule cette volonté, met en acte le feu d'un processus de combustion, dont résulte, toutefois, un plus haut degré de chaleur: ce qui revient à dire, une nouvelle énergie potentielle d'ardre, de susciter un nouvel incendie, et ainsi de suite, récurrentement. On peut donc parler d'un processus qui, de ce point de vue, s'engendre et se soutient lui-même, à chaque moment, dans la flamme, représentant un degré calorique donné, lequel, comme tel, est la potentialité d'une nouvelle combustion, dès que se produit le contact avec une nouvelle matière, apte à brûler[26]. C'est ainsi que, dans le texte déjà cité, tout contact, toute perception, vision ou pensée, sont considérés dans les termes d'un "ardre". Le feu est la convoitise que la volonté conduit vers tel ou tel contact, dans lequel elle se développe et se confirme, se repaissant, pour ainsi dire, d'elle-même et s'exaspérant dans l'acte de se rassasier et de consommer le combustible. Le "Moi", en tant que *santâna*, en tant que "courant", n'est que la continuité de ce feu qui s'abaisse et couve sous les cendres, lorsque vient à manquer un matériel, mais pour reprendre à tout nouveau contact. Comme flamme connexe à une matière ardente ou comme flamme qui est matière à elle-même, doit donc être considéré le processus de la vie sa*m*sârique. Les contacts se développent à travers l'attachement — *upâdâna*. Ceci, avant tout, s'affirme dans le quintuple tronc, déjà indiqué, constituant la personne en général: organisme corporel, sentiments, perceptions, tendances, conscience individuée. En brûlant potentiellement dans ces cinq troncs, la soif se développe, puis, en chacun

d'eux, à travers la série des contacts avec le monde extérieur, lequel, à la volonté de brûler et d'exister en brûlant, se présente sous les espèces d'un combustible varié qui, toutefois, d'autant plus accroît l'embrasement qu'il semble plus le calmer avec la satisfaction. La théorie de l'*anattâ*, du non-Moi, a donc, de cette manière, le sens suivant: le Moi n'existe pas en dehors du processus de l'ardre, il *est* ce processus même — dans le cas où se produirait un arrêt, le "Moi", lui aussi, l'illusion d'être "Moi", croulerait. Voici donc la raison de l'angoisse et de l'"agitation" primordiale, dont nous avons déjà parlé; voici la source profonde du "triple feu de la sensualité, de la haine et de l'aveuglement" et de la volonté même qui "fait chercher d'autres mondes". Dans la convoitise, le "Moi" sa*m*sârique a le soutien, sans lequel il s'écroulerait[27]. Dans la souffrance et dans la peine agit également une variété de ce feu caché, de la volonté d'existence et de confirmation des êtres conditionnés, qui conduit, toutefois, à une altération incessamment toujours plus profonde.

Sur cette base, la théorie bouddhique de sa*m*sâra a pu se renforcer jusqu'à celle de l'"instantanéité" ou de l'"existence instantanée": *kshana*. Si l'existence et le sens du Moi sont conditionnés par des contacts, cette existence doit se résoudre dans la série ponctuelle des mêmes contacts. En un tel sens, strictement parlant, la vie est instantanée, selon l'image bouddhique de la roue d'un char, roue dont le mouvement est, certes, continu, bien que, le char se mouvant ou non, elle n'en touche pas moins, en un seul point, le sol. "De même, la vie des êtres n'a que la durée d'une pensée: l'être du moment passé a vécu, mais il ne vit et ne vivra; l'être du moment futur vivra, mais il ne vit et n'a vécu; l'être du moment présent vit, mais il n'a vécu, ni ne vivra"[28].

Ceci est le coup de grâce, donné à la théologie brâhmanique de l'*âtmâ*. Mais aussi, en faisant abstraction de telles formulations extrêmistes, qui, pour autant que cohérentes, viennent d'une période postérieure, cet ordre d'idées est, dans tous les cas, capable de liquider la théorie de la réincarnation, que nous avons considérée, dans l'hindouisme, comme un effet, pour une bonne part, d'influences exogènes. En attendant, nous avons déjà vu que la préoccupation de savoir ce qui fut ou ce qui sera outre cette vie, rentre pour le Bouddha dans le domaine de l'opinion et de la divagation, qui sont maladie, épines, plaies, roncier, tumeurs, labyrinthe, raison pour laquelle tout intérêt envers ce qui regarde l'hypothèse de la réincarnation devrait déjà *a priori*, être exclu. De toute manière, l'idée, selon laquelle "cette conscience persiste immuablement dans le cycle des existences changeantes", est expressément indiquée comme "une fausse opinion, non annoncée par le Bouddha", propre à "un esprit vain"[29]: ce dont convient l'Ordre entier des disciples, à la suite d'une demande du prince Siddharta[30]. L'argument fondamental, ici, est que l'on ne peut rapporter à aucune donnée immédiate de la conscience le fait d'avoir déjà existé dans le passé[31]; en second lieu, que "la nature de la conscience



est conditionnée[32]; essentiellement conditionnée par "nom-et-forme", une continuité réelle de conscience est inconcevable, là où "nom-et-forme" change, là où, dans le courant, se produisent des *khandhas*, agrégats psycho-physiques, nouveaux et divers. En effet, "ce n'est pas le même nom-et-forme qui renaît"[33]. Quand, avec l'épuisement d'une vie, "nom-et-forme", c'est-à-dire l'individualité, vient à cesser, ce n'est pas que celle-ci aille exister ailleurs comme le même agrégat: on doit alors penser, au contraire, au son d'un luth, qui vient à naître, sans avoir existé ailleurs auparavant et qui ne passe point en quelque autre lieu, lorsque l'on cesse de jouer de ce luth[34]. Certes, existe une continuité, mais elle est impersonnelle: c'est la continuité de la convoitise, du "courant", de la volonté de brûler pour être, laquelle, après avoir épuisé, presque comme un combustible, toute un vie, bondit pour s'emparer d'un autre tronc et pour brûler en lui, restant, durant les stades intermédiaires — dit un texte[35] — une flamme ayant elle-même pour combustible, c'est-à-dire comme pur potentiel calorique. A la rigueur, on devrait se référer à un *continuum*, de qui sont exclues, aussi bien l'absolue diversité que l'absolue identité. Une comparaison adoptée est celle des flammes des trois veilles de la nuit, c'est-à-dire de la torche de la première veille, qui lorsqu'elle est sur le point de s'éteindre, donne son feu à une autre torche, et puis celle-ci à une troisième. Les trois flammes ne peuvent être réputées, ni égales, ni diverses. L'une a allumé l'autre, l'une a le feu de l'autre, mais l'une, aussi, est diverse de l'autre, elle est flamme (vie, conscience) d'une torche diverse. Une autre comparaison: le lait qui devient lait caillé, puis beurre, puis fromage. Il s'agit, certes, de la même substance, mais le changement d'état, une fois survenu, rend impropre l'usage du même nom, c'est-à-dire prétendre que le caillé est lait et que le beurre est caillé. En changeant d'état — en relation avec un "nom-et-forme" divers (philosophiquement, on dirait: avec un divers *principium individuationis*) — il est bien de muter aussi la dénomination, de ne point parler d'un même "Moi", d'une même conscience.

L'unique continuité réelle est celle qui se réfère à un lien causal et à une hérédité impersonnelle. La flamme qui, dans un être donné, est la vie de cet être, a assumé, au cours de cette vie, une certaine qualité, un certain *habitus*, qui se conservera et se remanifestera dans la combustion successive. De ceci provient la notion des *samkâras*, correspondant aux directions qui se sont stabilisées dans le désir et qui constituent un des cinq troncs de la personnalité, alors que, pour l'ensemble du déterminisme, au moyen duquel la force fondamentale agrège proprement ce groupe donné de *dhammas* — d'éléments — au cours de sa manifestation, on emploie — en particulier, dans les textes bouddhiques plus tardifs — le terme oupanishadique *karma* (en pâli: *kamma*), au point de pouvoir parler du *kamma* comme d'une "matrice des êtres" — *kammayoni* — et de formuler le principe: "Selon les œuvres de l'être, survient un nouvel être: ce qu'un fait, le fait re-être. Redevenu,

le touchent les contacts [c'est-à-dire que commence le nouveau processus de combustion]. Héritiers des actions sont donc les êtres"[37]: sauf que, à la suite d'une formulation de ce genre, on ne doit pas supposer derechef la continnité d'un substrat individuel, d'un "Moi", mais que l'on doit se reporter, encore une fois, à l'image d'une flamme qui s'allume d'un rameau à un autre, devant seulement être considérée, en plus, la qualité particulière, assumée par le feu dans une combustion et se transmettant à l'autre. Voici pourquoi, dans les textes, on ne fournit aucune réponse à la demande, pour savoir si c'est le même individu qui se ressent des effets d'une précédente existence, ou un autre individu — comme unique réponse, on se limite à renvoyer à la "genèse conditionnée", c'est-à-dire au processus qui, en général, conduit jusqu'à la conscience sa*m*sârique[38]. A la question: est-ce le même "nom-et-forme" qui ressurgit en une nouvelle existence? La réponse est la suivante: "Ce n'est pas le même 'nom-et-forme' qui renaît dans l'existence successive; mais, avec ce 'nom-et-forme', sont accomplies des actions, bonnes et mauvaises, par la voie desquelles surgit un autre 'nom-et-forme' dans une existence successive"[39]. Et l'on conclut: "Les effets surviennent en une série, de laquelle sont exclues, aussi bien l'absolue identité que l'absolue différence, en sorte que l'on ne peut dire qu'ils soient créés par le même être, ni par quelque chose de différent"[40]. Plus radicalement, on pourrait se référer à l'image d'une bille qui se meut en recevant force et direction d'une autre bille qui l'a heurtée et qui, naturellement est distincte d'elle — si le monde organique lui-même ne nous présentait une analogie, précisément à travers le phénomène de la génération et de l'hérédité biologique: distinct de son engendreur, dans le nouvel animal, se continuent toutefois la vie, souvent les tendances, les instincts et aussi les tares du père.

Toutefois, dans le cas présent, il convient de penser moins à une continuité linéaire d'existences individuelles, qu'aux maintes apparitions d'un unique tronc de convoitise, convoitise qui, dans le processus de combustion, est chaque vie particulière, chaque individu particulier, le désir qui sustente cette vie, cet individu, mais qui, en même temps, le transcende et, après des retours à l'état de latence, se rallume ailleurs, s'affirmant ici, de préférence, selon la direction qu'en cette vie elle avait déjà donnée à elle-même.

Avec une telle doctrine, le compromis, propre à la conception oupanishadique — oscillant entre la vérité, relative à une conscience âtmique, et celle, relative à une conscience sa*m*sârique — est dépassé et, à cet égard aussi, se confirme un point de vue rigoureusement réaliste, privé d'"idéalismes" et d'atténuations. Le résultat n'est certes pas une vue "consolante". Le Bouddha, pour ainsi dire, a accéléré les rythmes et a exposé ce qui correspond à la forme-limite d'une chute ou d'une involution, car c'est seulement ainsi que peut être provoquée une réaction totale et que peut être entendue la nécessité de l'ascèse, postulée par la voie de l'éveil.



Il sera bien d'ajouter la considération suivante. Nous avons déjà indiqué que les deux premières vérités des *ariyas*, se référant spécialement à la doctrine de la soif du feu, peuvent ne pas résulter directement évidentes à l'homme moderne. Celui-ci ne peut les comprendre pleinement qu'en des moments critiques spéciaux, parce que la vie qu'il conduit habituellement est comme extérieure à elle-même, semi-somnambulique, se mouvant entre des reflets psychologiques et des images qui lui cachent la substance la plus profonde et la plus effrayante de l'existence. C'est seulement en des circonstances données que se déchire le voile d'une illusion, au fond, providentielle. Par exemple, déjà en tous moments d'un péril subit: lorsque l'on est sur le point d'être renversé par un véhicule, ou lorsque perd pied, à la suite de l'ouverture d'une crevasse, celui qui s'aventure sur un glacier, ou lorsque l'on touche inopinément un charbon ardent ou un objet électrisé, se manifeste alors une réaction instantanée qui ne procède, ni de la "volonté", ni de la conscience, ni du "Moi", celui-ci ne survenant qu'après, à geste accompli, ayant été supplanté à ce moment par quelque chose de plus profond, de plus rapide et de plus absolu. Dans la faim, dans la paniqne, dans la concupiscence sexuelle, dans le spasme, dans la terreur, se manifeste de nouveau la même force — et qui sait la saisir directement en ces moments se crée, en même temps, la faculté de la percevoir graduellement anssi, comme le substrat invisible de toute la vie à l'état de veille. Les racines souterraines des inclinations, des dogmes, des atavismes, des convinctions invincibles et irrationnelles, les instincts, les habitudes, le caractère, tout ce qui vit en tant qu'animalité, en tant que race biologique, toute la volonté du corps — tout ceci reconduit au même principe. En face de lui, la "volonté du Moi" a, très souvent, une liberté semblable à celle d'un chien attaché à une chaîne assez longue, laquelle ne se fait sentir qu'au moment où se trouve dépassée une certaine limite. Si l'on va outre, la force profonde ne tarde pas à s'éveiller, pour supplanter le "Moi", ou pour le jouer, en lui faisant croire de vouloir ce qu'au contraire elle veut. La force sauvage de l'imagination et de la suggestion reconduit au même point: celle qui, selon la loi, dite de la "conversion de l'effort", se fait d'autant plus forte que l'on "veut" d'autant plus contre elle — comme dans le sommeil qui fuit d'autant plus que l'on "veut" dormir, ou comme dans la suggestion de tomber en marchant le long d'un abîme, laquelle conduit certainement le plus grand nombre à tomber, si l'on "veut" contre elle.

Une telle force, qui donc se confond avec celle des puissances émotives et irrationnelles, s'identifie par degrés avec la force même qui régit les fonctions profondes de la vie physique, sur lesquelles ne peuvent que peu la "volonté", la "pensée", le "Moi", qui leur sont extérieurs et, semblables à des parasites, en vivent, parce qu'ils en tirent les lymphes essentielles, mais sans pouvoir descendre en elles, jusque dans le tronc profond. C'est ainsi qu'il faut bien en venir à se demander quelle chose, de ce corps "mien", je puis justifier

avec "ma" volonté, si, "moi", je veux "ma" respiration ou le feu des mélanges en qui brûle la nourriture, ou ma forme, ma chair, mon être d'homme, ainsi déterminé, et non pas autrement. Et qui s'interroge en ces termes, ne pourrait-il aller peut-être encore plus outre et se demander si cette même volonté "mienne", cette même conscience "mienne", ce "Moi", qui est mien — je les veux ou, simplement, les suis-je?

Nous verrons que la "doctrine de l'éveil" finit précisément par poser des problèmes de ce genre. Et qui est assez fort pour s'avancer en un tel sens, au-delà de l'illusion, ne peut ne pas arriver à cette déconcertante constatation: "Toi, tu n'es point vie en toi. Toi, tu n'existes pas. 'Mon', tu ne peux le dire de rien. La vie, tu ne la possèdes pas — c'est elle qui te possède. Tu la souffres. Et c'est chimère de croire que ce phantasme de 'Moi' puisse subsister immortel à la défaite du corps, là où tout te dit que la corrélation avec ce corps lui est essentielle et qu'avoir un malaise, un choc traumatique, un accident quelconque, a une influence précise sur toutes ses facultés, pour 'spirituelles' et 'supérieures' qu'elles soient".

Il y a celui qui, à certains moments, est doué de la possibilité de se séparer de soi, de descendre outre le seuil, toujours plus bas dans les obscures profondeurs de la force qui tient debout son corps, là donc où cette force perd dénomination et individualisation. C'est alors que l'on a la sensation d'une telle force qui s'étend, jusqu'à reprendre le "Moi" et le "non-Moi"; à pénétrer toute la nature; à sustenter le temps; à transporter des myriades d'êtres, comme s'ils étaient ivres ou hallucinés; se réaffirmant sous mille formes; irrésistible, sauvage, jamais épuisée; privée de pause; privée de limite; brûlée par une insuffisance et une privation éternelle. Qui parvient à cette perception effrayante, semblable à celle d'un précipice qui s'ouvrirait à l'improviste, saisit le mystère du *samsâra*, et comprend, vit pleinement le sens de la doctrine bouddhique de l'*anattâ*, rapportée à l'homme, c'est-à-dire de la doctrine niant l'existence du "Moi". Le passage, de la conscience purement individuelle à la conscience sa*m*sârique, qui reprend d'indéfinies possibilités d'existence, "inférieures" autant que célestes — ceci, au fond, est le pivot de toute la "doctrine de l'éveil". Il ne s'agit plus, ici, d'une "philosophie", mais d'une expérience, laquelle, pour correspondre à la réalité, n'est point de la seule pertinence du bouddhisme. D'elle, traces et échos se trouvent également en d'autres traditions, en Orient comme en Occident: en Occident, essentiellement selon les termes d'un savoir secret et d'une expérience initiatique. La théorie de la douleur universelle, de la vie en tant que souffrance, ne représente, à cet égard, que quelque chose de purement extérieur et, comme il a été dit, de profane et d'exotérique. Elle ne peut concerner que les formes d'une exposition populaire.

Du point de vue de la mentalité occidentale, en tant qu'orientation générale, il convient, par conséquent, de distinguer deux formes (ou degrés) d'existence et de conscience sa*m*sârique: l'une, vraiment sa*m*sârique; l'autre, limitée



à l'espace et au temps d'une seule et unique existence individuelle. La conscience, généralement propre à l'Occident moderne, est cette seconde, qui, toutefois, ne représente qu'une part, la section d'une conscience ou d'une existence sa*m*sârique, non seulement errante à travers les temps, mais aussi capable, comme nous venons de le dire, de comprendre des états libres vis-à-vis de la loi temporelle, connue de nous. Dans le monde oriental antique, subsistait encore, et dans une large mesure, cette plus vaste conscience sa*m*sârique.[41] La voie ascético-initiatique considérait, comme première phase et prémisse, le passage de la conscience commune, liée à une seule et unique vie et définie par l'illusion du "Moi" individuel, à la conscience vraiment sa*m*sârique, à laquelle correspond aussi la notion du *santâna*, du "Moi" en tant que flux, courant ou série indéfinie d'états non substantiels, déterminés par *dukkha*. C'est seulement après ceci que s'offre la possibilité du passage à ce qui est vraiment inconditionné et extra-sa*m*sârique. Mais, comme nous allons le voir à propos des vocations, il est très rare, en Occident, que l'on ne prenne le céleste et le divin pour ce qui correspond seulement à des états supérieurs d'une existence, restant, encore et toujours, sa*m*sârique.

[1] *Dhammapada*, 277, 279.
[2] *Dhamma-sangani*, 185.
[3] Cfr. T. Stcherbatsky, *The central conception of Buddhism*, pp. 26-27, Londres 1923.
[4] *Milindapañha*, 58.
[5] *Vishuddi-magga*, VIII.
[5b] La notion d'un Moi-courant apparaît déjà in *Digha-nikâyo*, III, 105, et *Samyutta-nikâyo*, III, 143: "Tel est ce courant, pareil à une fantasmagorie privée de substance": au-delà d'elle, l'ascète, allant comme "un dont la tête serait en flammes", cherche "la demeure incroulable".
[6] *Majjhima-nikâyo*, XLIII (I, 430).
[7] *Majjhima-nikâyo*, XXXVIII (I, 380-381).
[8] *Milindapañha*, 54-57.
[9] *Samyutta-nikâyo*, XXII, 83.
[10] *Samyutta-nikâyo*, XXXV, 193.
[11] *Milindapañha*, 49.
[12] *Ibid.*, cfr. *Vishuddi-magga*, XVII (W., 194). - Le même idée se trouve exprimée avec l'image suivante: si l'huile et le lumignon d'une lampe sont impermanents, on ne peut penser que la flamme soit, au contraire, permanente et éternelle (*Majjhima-nikâyo*, CXLVI, II, 384).
[13] *Milindapañha*, 40-41.
[14] Cfr. T. Stcherbatsky, *The central conception of Buddhism*, op. cit., p. 48.
[15] Jasink, *Mystik des Buddhismus*, op. cit., p. 95.

[16] *Atthakavagga*, II, 5-6.
[17] *Samyutta-nikâyo*, XII, 10.
[18] *Digha-nikâyo*, XIV, II, 18.
[19] *Samyutta-nikâyo*, I, 133.
[20] *Mahâvagga* (Vinâya), I, XXI, 2,3.
[21] *Samyutta-nikâyo*, XXII, 61.
[22] *Samyutta-nikâyo*, XXXV, 28.
[23] Dans le *Majjhima-nikâyo*, LXXX (II, 306), il est donc explicitement écrit que seulement ceux qui sont parvenus au terme, qui ont déposé le fardeau, opéré l'œuvre, et qui se sont libérés des liens de l'existence, peuvent comprendre ce que sont la convoitise et le plaisir de la convoitise.
[24] *Majjhima-nikâyo*, LXXV (II, 230-232).
[25] *Evangile selon Jean*, IV, 13-14.
[26] DAHLKE, *Buddhismus als Weltanschauung*, op. cit., pp. 50-57; *Buddhismus als Religion und Moral*, op. cit., p. 102 sg.
[27] Pour ceci, cfr. in *Anguttara-nikâyo*, V, 69, celui qui détruit *tanka*, la convoitise, est appelé "celui qui détruit le soutien".
[28] *Vishuddi-magga*, VIII (W., 150).
[29] *Majjhima-nikâyo*, XXXVIII (I, 377, 380).
[30] *Ibid.*
[31] *Majjhima-nikâyo*, CI (III, 4).
[32] *Majjhima-nikâyo*, XXXVIII (I, 378).
[33] *Milindapañha*, 46.
[34] *Vishuddi-magga*, XX (W., 186). - Dans le bouddhisme tantrique (*Vajra-yâna*), une clochette et un sceptre spécial sont les deux objets symboliques, utilisés pendant les opérations magiques. La clochette (*ghantâ*) est le symbole de la connaissance de la nature du monde phénomènique, dont chaque réalité, comme un son de cloche, est certes perceptible, mais fugace; le sceptre, au contraire, symbolise le principe mâle du *vajra*, du diamant-foudre, dont est sustenté l'esprit de tout "Éveillé".
[35] *Samyutta-nikâyo*, XLIV, 9. - Le texte dit proprement ainsi: "De même que, pour la flamme, est nécessaire un combustible, de même, pour une nouvelle existence, est nécessaire un substrat". On demande, toutefois, quel est le substrat, lorsque la flamme est transportée par le vent, alors que, partant d'un feu, elle va allumer un autre feu. La réponse du Bouddha est: "Le vent lui-même". On demande alors, de nouveau: "Quand un être quitte un corps et ressurgit en un autre, quel est le combustible que le Seigneur Gotamo [le Boudha] indique?". La réponse est: "Pour un tel cas, en vérité, le combustible est la convoitise elle-même".
[36] *Milindapañha*, 40-41.
[37] *Mijjhima-nikâyo*, LVV (II, 68).
[38] *Samyutta-nikâyo*, XII, 17, 24.
[39] *Milindapañha*, 46, 6-9. - Cfr. également *Samyutta-nikâyo* (XII, 37), où il est écrit que ce corps n'est point considéré, ni comme propre, ni comme d'autres, mais bien comme étant déterminé par une action précédente, c'est-à-dire par l'énergie que produisirent des actes précédents, ou spirituels, ou physiques.
[40] Ibid., 46-49; *Vishuddi-magga*, XVII (W., 238-240).
[41] Elle est attestée également, par exemple, dans la conception extrême-orientale du "courant des formes" ou des "transformations".



# VI

## LA GENESE CONDITIONNEE

Le problème des "origines", correspondant à la seconde vérité des *ariyas*, a été ultérieurement approfondi par la doctrine dite "de la genèse conditionnée" — *paticca samuppâda* — qui considère particulièrement les degrés et les états à travers lesquels on parvient jusqu'à une existence conditionnée. "Profonde, difficile à percevoir, difficile à entendre, génératrice de calme, élevée, irréductible à la pensée discursive, subtile, accessible seulement aux sages": ainsi est présentée cette doctrine[1]. Considérant proprement la difficulté qu'éprouverait l'homme commun à l'entendre, il semble que le prince Siddharta avait, tout d'abord, envisagé la détermination de ne point la divulguer: "Doctrine qui remonte le courant, qui est intérieure et profonde, elle se cache à ceux qui sont assujettis à la concupiscence, enveloppés dans une épaisse ténèbre"[2]. C'est ce que devraient avoir présent à l'esprit tous ceux qui, à cet égard, voudraient avancer "un *caveat* contre toute interprétation profonde et métaphysique"[3]. Or c'est un fait, au contraire, qu'il s'agit des résultats d'une enquête transcendantale, obtenus — selon la tradition — au cours d'états spéciaux de conscience, correspondant aux trois vieilles nocturnes, durant la même action spirituelle qui conduisit le prince Siddharta à l'illumination — à la *bodhi*[4]. C'est pourquoi on doit devancer également l'objection, selon laquelle ce discours sur les états transcendentaux, malgré l'ostracisme déclaré vis-à-vis de toute spéculation, se base sur de simples hypothèses philosophiques. Le bouddhisme rentre dans une civilisation, chez laquelle, en principe, était reconnue la possibilité d'un regard, "avec lequel on voit, non seulement ce monde, mais aussi le monde de l'au-delà"[5], et donc de saisir, en des conditions déterminées, soit les états qui précèdent l'apparition de l'homme en une existence corporelle, soit ceux qui inter-

viennent, lorsque cette forme de manifestation s'épuise[6]. Les horizons de nos contemporains sont naturellement divers, raison pour laquelle l'impression qu'il s'agisse simplement de théories et de spéculations ne peut être totalement éliminée.

Toutefois, d'une façon ou d'une autre, il importe pourtant de pénétrer cette connaissance, puisqu'il s'agit d'un point capital, tant de la partie doctrinale que de la partie pratique de l'enseignement bouddhique. "Qui voit l'origine à partir de causes" — est-il dit en effet — "voit la vérité, et qui voit la vérité, voit l'origine depuis des causes". Et encore: "De toutes les choses qui procèdent de causes, l'Accompli a expliqué les causes et, de même, aussi la destruction. Telle est la doctrine du grand ascète"[8]. Elle sert, en outre, de base immédiate à l'action pratique et elle est "génératrice de calme" (l'état opposé à *dukkha*), parce que tel est son sens: "Si cela est, ceci en vient; avec l'origine de cela, prend origine ceci; si cela n'est pas, ceci n'en vient pas; avec la fin de cela, finit ceci"[9]. Connaissant cela, par la voie duquel on est parvenu à l'état de l'existence sa*m*sârique, ceci, également, vient à être connu: ceci, dont le rejet fait qu'à son tour, est rejeté l'état de l'existence sa*m*sârique. C'est pourquoi la doctrine du *paticca samuppâda* constitue la prémisse des deux autres vérités des *ariyas* — de la troisième, relative à *nirodha*, c'est-à-dire à la possibilité de destruction de l'état défini par *dukkha*, et de la quatrième, relative à *magga*, c'est-à-dire aux méthodes à suivre pour effectuer une telle destruction.

Le *paticca samuppâda* — qui signifie littéralement: "genèse" ou "formation conditionnée" — prend en considération une série de douze états ou éléments conditionnants. Le terme employé est *nidâna*, qui veut dire "condition", et non pas *hêtu*, qui signifie "cause" — il s'agit donc bien d'une conditionalité, et non d'une causalité proprement dite, en sorte que pourrait être reprise l'image d'une substance qui passe transformativement par divers états, en chacun desquels est contenue la potentialité de donner lieu, dans des circonstances appropriées, à l'autre, ou encore, s'il est est neutralisé, d'empêcher le développement de l'autre. Mais sur quel plan se développe cette série?

A ce propos, les opinions des commentateurs orientaux et plus encore, naturellement, celles des orientalistes européens, ont été fréquemment discordantes. Mais ceci dépend du fait de ne pas s'apercevoir que la série est susceptible de deux interprétations diverses, lesquelles ne s'excluent point, ni ne se contredisent, puisqu'elles se réfèrent à deux plans distincts. Selon la première interprétation — suivie unilatéralement par ceux qui se mettent en garde contre la "métaphysique" — toute la série se déroulerait sur le plan de l'existence sa*m*sârique et servirait à préciser le processus qui se déroule dans le temps — pour ainsi dire: horizontalement — selon lequel une existence particulière finie est déterminée par d'autres existences précédentes, et, à son tour, en détermine une ultérieure, au point d'être simultanément effet à un certain égard, et cause, à un certain autre. Toutefois une interprétation plus profonde est également possible.



La série entière peut être conçue en termes transcendantaux, et pas seulement temporels, selon un déroulement, non sur l'horizontale, mais essentiellement sur la verticale, en partant d'états pré-individuels et pré-natals, jusqu'à parvenir au plan de l'existence sa*m*sârique, sur lequel se développe, à son tour, la série "horizontale", considérée par la première interprétation. Puisque les *nidânas* eux-mêmes, dans les textes, sont visiblement considérés, tantôt selon le premier et tantôt selon le second point de vue, pour cette raison est venue à se créer une situation favorable à des confusions et à des interprétations divergentes, chaque fois que l'on ne s'est point rapporté à des principes généraux d'ordre doctrinal.

Nous avons donc, ici, essentiellement à considérer le *paticca samuppâda* selon le sens d'une série transcendantale, verticale et descendante, laquelle, si elle finit par se greffer dans le temps, n'est point, toutefois, elle-même temporelle.

## 1.

Comme élément-base de toute la série est indiqué *avijjâ*, c'est-à-dire l'"ignorance", le non-savoir. Nous l'avons déjà indiqué en introduction. La signification de ce terme, dans le bouddhisme, ne doit pas être considérée diversement, en son essence, de celle qui est propre à d'autres courants de la tradition hindoue, par exemple, au *Sâmkhya* et au *Védânta* lui-même, chez lesquels il pourrait être figurativement clarifié, en disant: l'homme est un dieu qui ne sait pas qu'il est tel — c'est uniquement ce non-savoir (*avijjâ*) qui le fait homme. Il s'agit d'un état d'"oubli", de défaillance, sur la base duquel se détermine la potentialité absolument primaire de l'identification de l'être avec l'une ou l'autre forme d'une existence finie et conditionnée, et donc d'un état qui comprend aussi une disposition, une tendance, un mouvement virtuel. C'est pourquoi il est encore possible d'introduire les concepts d'"aveuglement", d'"intoxication", de "manie" — et, en effet, nous voyons que, dans certains textes, "ignorance" et "manie" s'interconditionnent. On dit, par exemple: "l'origine de l'ignorance détermine l'origine de la manie", et, en même temps: "l'origine de la manie détermine l'origine de l'ignorance" — la manie étant, ici, considérée comme tripartite, c'est-à-dire en tant que "manie de désir, manie d'existence, manie d'ignorance" — *kâmâsava, bhâvâsana, avijjâsana*[10]. Selon K.E. Neumann et G. De Lorenzo, nous avons traduit avec "manie" le terme *âsava*, rendu de manière diverse par les orientalistes: parfois, avec "passions" (Nya*n*atiloka), parfois encore avec "toxiques" — *deadly floods, intoxicants* (Rhys Davids) ou avec *depravities* (Warren), ou encore avec "drogues", "ferments", voire "stupéfiants" — *drugs* "Woodward), ou encore avec "effluves", "émanations impures, "suppurations" — *unreine Ausflüsse* (Walleser), etc. Le sens littéral est précisément celui d'une drogue intoxicante, qui compénètre et altère l'être tout entier avec

un trouble ou une "manie". On doit donc penser à un état semblable à celui de l'ivresse, qui fait oublier et qui, en même temps, rend possible une action irrationnelle. L'étroite relation de *avijjâ* — ignorance — avec *âsava* — la manie — se trouve confirmée, non seulement par le fait que, comme on l'a vu, l'ignorance même est indiquée à la manière d'un *âsava* — *avijjâsava* — mais encore davantage, du fait que l'état d'éveil ou d'illumination — *paññâ* — constituant le contraire de celui d'ignorance, est très fréquemment indiqué comme étant sur le point de survenir, lorsque les *âsavas* sont neutralisés ou détruits.

Ici, il convient de dire un mot du problème de la mesure selon laquelle l'"ignorance" peut être considérée comme quelque chose d'absolument originaire. A cet égard, diverses interprétations, selon le point de référence, sont possibles. En soi, l'enseignement bouddhique ne remonte pas au-delà d'*avijjâ*. Quant aux effets pratiques, ascétiques, il n'est pas même nécessaire d'aller au-delà de ce fait transcendantal, de cette crise mystérieuse, esquissées par les enseignements de maintes tradition avec les formes mythologisées d'une "chute", d'une "descente", d'une "faute" ou d'une "altération", pareillement originaires. Doctrinalement, les choses se présentent, toutefois, de manière diverse. Si l'on déclare qu'"une limite antérieure, pour laquelle l'ignorance n'ait pas, en quelque mesure, existé, mais seulement à partir de laquelle elle ait, au contraire, existé, est impossible à découvrir"[11], une telle idée est rapportée, non pas à la série transcendantale, mais bien à la série horizontale et temporelle de l'existence sa*m*sârique, à propos de laquelle il est précisément dit dans le même texte: "Le *sa*m*sâra* ne conduit pas vers l'élément libre-de-mort. Et il ne peut établir le point auquel commença la marche des êtres, paralysés par l'ignorance et entravés par la convoitise"[12]. Au contraire, vouloir faire, comme certains, de l'ignorance un *prius* absolu dans l'ordre de la "genèse conditionnée", interprétée "verticalement", serait un contre-sens: ceci signifierait, certes, revendiquer pour le bouddhisme une "originalité", mais pour le condamner à toutes sortes de contradictions et d'incohérences. On pourrait peut-être concevoir la concupiscence comme quelque chose doté de primogéniture: mais non certes l'ignorance, laquelle, déjà comme telle, présuppose une connaissance. Et parler d'éveil n'aurait pas de sens, car évidemment on ne s'éveille, si, d'abord, on ne s'est endormi et s'il n'y a pas quelque chose qui reluit outre le brouillard de l'oubli. Enfin, la substance même de la doctrine bouddhique — c'est-à-dire l'ascèse — se trouverait fondamentalement préjudiciée, parce que l'on ne réussirait pas à comprendre d'où pût jamais venir à l'homme la force de résister, de se détacher du *sa*m*sâra*, de détruire, en la reparcourant à rebours, la concaténation entière des *nîdanas* et d'éteindre sans résidu la manie, si l'ignorance ne signifiait pas quelque chose de survenu, une intoxication, un obscurcissement et une ivresse, laquelle, pour profonde qu'elle soit, présuppose toujours un état antécédent, et n'est point telle, qu'elle puisse irrévocablement paralyser toutes les forces connexes à un tel état. Avec un tel point de vue, concorde l'enseignement bouddhique, à travers le



texte suivant: "Il y a, ô disciples, quelque chose de non-né, de non-devenu, de non-composé, de non-créé. S'il n'y avait point quelque chose de non-né, de non-devenu, de non-composé, de non-créé, il n'y aurait pas même une voie pour aller au-delà du né, du devenu, du composé, du créé. Mais puisqu'il y a quelque chose de non-né, de non-devenu, de non-composé, de non-créé, est ainsi possible une libération du né, du devenu, du composé, du créé"[13].

Le point de vue du commentaire le plus célébré des textes[14] est, du reste, que l'ignorance est, mais, en même temps, n'est pas une cause première, qu'"elle est l'élément principal, mais non pas le principe". Elle n'est pas le principe du point de vue de l'existence sa*m*sârique, à propos de laquelle il est précisément dit qu'il n'y a pas un temps où l'ignorance n'ait pas été, cette existence ayant l'ignorance et la concupiscence pour double racine et substrat co-essentiel. Elle l'est du point de vue supérieur, transcendantal ou vertical, duquel il apparaît que les *âsavas* eux-mêmes sont conditionnés par l'ignorance et que c'est par une telle voie qu'ils conduisent à une forme déterminée d'existence sur le plan infra-humain, humain ou "divin"[15]. Sur le plan sa*m*sârique, et donc selon l'interprétation temporelle, l'ignorance est ensuite proprement expliquée comme celle de celui qui, une fois descendu dans la naissance, ne reconnaît pas que la loi du monde est *dukkha*, et qui ne voit pas l'origine de son état, le moyen de lui échapper, ni la voie de la libération: il s'agit de l'ignorance des quatre vérités des *ariyas*. Déterminée par les *âsavas*, par l'intoxication, par la manie, cette ignorance spéciale confirme l'état sa*m*sârique de l'existence et constitue la base — *upadhi* — de sa prorogation.

## 2.

Dans la série en chaîne, les *sankhâras* succèdent à l'*avijjâ*. Ce terme, lui aussi, a été diversement interprété. Littéralement, *sankhâra* signifie "former" ou "préparer en vue d'un but donné". En d'autres termes, il s'agit de l'état dans lequel le mouvement potentiel, propre au premier *nidâna*, assume déjà une certaine direction, choisit la voie que suivra son développement ultérieur. Traduire *sankhâra* avec "distinctions" (Neumann) est donc exact, sous un certain aspect, vu que l'on ne peut choisir une direction sans la délimiter d'abord, et donc la distinguer parmi d'autres possibles. Toutefois, il convient aussi d'avoir présent à l'esprit le facteur volitif et actif (*sankhâra* en tant que *kamma cetanâ*) et le facteur "conceptionnel". A cet égard, E. Burnouf avait déjà rappelé l'exégèse, selon laquelle *sankhâra* est "passion qui comprend le désir, l'aversion, la peur et la joie", non sans noter que "désir" et "passion" sont, ici, des concepts trop restreints. Dans un commentaire, cité par Hodgson, on peut lire: "La croyance du principe sensible incorporel dans la réalité de ce qui est seulement un mirage, est accompagnée d'un désir pour ce mirage et de la conviction de sa valeur et de sa réalité: ce désir s'appelle *sankhâra*"[16]. A quoi Burnouf ajoutait: "Les *san*-

*kâras* sont les choses *quae fingit animus*, c'est-à-dire que l'esprit crée, fait, imagine (*sañkarôti*); ils sont, en un mot, les produits de la faculté qu'il a de concevoir, d'imaginer"[17]. C'est en de tels termes que commence à se concrétiser l'objet de la "manie" et à se définir un courant déterminé — *santâna* — dans la descente vers l'existence sa*m*sârique. Les *sankâras* peuvent se référer au *kamma* (sanscrit: *karma*) selon un double sens: dans la concaténation verticale, en prenant *kamma* avec la signification générale d'action et de principe général de la différence des êtres[18]; et dans la concaténation sa*m*sârique, temporelle, horizontale, en y considérant, au contraire, les racines du caractère, les prédispositions, les tendances innées, ainsi que les tendances nouvelles qui se développent et qui, s'étant établies et incorporées dans le tronc de la concupiscence, passent d'un être à un être, d'un état d'existence à un état d'existence. En ce sens second, nous verrons que les *sankâras* sont considérés comme un des cinq troncs constitutifs de la personnalité. Mais, en dernière instance, la racine ultime de ces *sankâras* particuliers sur le plan conditionné — sa*m*sârique — reconduit, en chacun, aux *sankhâras*, constituent le second *nidâna* de la série verticale.

### 3.

Les *sankhâras*, par suite de la distinction ou individualisation qu'ils impliquent, donnent lieu au troisième *nidâna*, à *viññana*, c'est-à-dire à la "conscience", qu'il convient d'entendre comme conscience distinctive. Autrement dit, nous avons la potentialité de tout ce qui apparaîtra comme individualisation, comme conscience individualisée et finie, ou conscience de "Moi", selon le sens général qui se trouve compris dans le terme sanscrit *ahamkâra*, également appliqué à des formes d'individualités, diverses de l'iudividualité humaine, communément connue.

### 4.

Le quatrième *nidâna* est *nâma-rûpa*, c'est-à-dire "nom-et-forme". Sur ce point, nous avons déjà eu l'occasion de dire ce qu'il convenait de préciser. Ici, il importe seulement d'étendre, de nouveau, le concept, en pensant à l'ensemble des éléments, soit matériels ("forme"), soient subtils et mentaux ("nom"), dont *viññana* — c'est-à-dire une conscience individuelle en général — a besoin pour base. Sur le plan du quatrième *nidâna*, advient la rencontre de la direction verticale avec la direction horizontale, qui conduira à la conception et à la génération d'un être: en lui, les dispositions transcendantales s'incorporent dans les éléments d'une hérédité sa*m*sârique, éléments qui, pour le cas où la série se déroule en direction d'une naissance humaine, utiliseront à leur tour, en une large mesure, la matière de l'hérédité biologique des géniteurs.

Pour s'orienter à propos de ce dernier point, il importe de considérer le bouddhisme à la lumière d'un enseignement plus général. Trois éléments concourent à la naissance d'un être humain. Le premier est de caractère transcendantal et se relie aux trois premiers *nidânas*: autrement dit, il importe qu'"ignorance", manie et *sankhâra*, aient déterminé un obscurcissement et un courant descendant, lequel, par le moyen du second *nidâna*, a déjà une sienne direction, et, par le moyen du troisième, se meut déjà vers une forme de conscience, individualisée, finie et égotiste. Le second élément se rapporte, au contraire, à des forces et à des influences déjà organisées, à une vitalité déjà déterminée, correspondant à un des processus de "combustion", qui constituent le *samsâra*, dont nous avons parlé en temps utile. De telles influences et une telle vitalité peuvent être conçues en leur ensemble sous les espèces d'une entité *sui generis*, que nous pourrions appeler "entité sa*m*sârique" ou "entité de concupiscence". Il s'agit d'une "vie" qui ne s'épuise pas dans la vie terrestre de l'individu, mais qui doit plutôt être conçue comme la "vie" de cette vie et qui doit être rapportée aux notions de "démon", de "double", de "génie", de *kâ*, de *fravashi*, de *fulgya*, etc., telles qu'on les retrouve en d'autres traditions et qui, dans la tradition hindoue, préexistaient, par exemple, comme le *liñga-çarîra* ou "corps subtil" du *Sâmkyha*, ou comme l'entité — *gandharva* — qui, pareillement, dans un texte du plus ancien canon bouddhique, est réputée nécessaire, non seulement chez les procréateurs, mais aussi pour qu'advienne une naissance[19]. Dans l'*Abhidharmakoça*, c'est-à-dire dans la mise au point théorique du bouddhisme, cette entité reçoit le nom d'*antarâbhava*; on estime qu'elle possède une existence, à la fois prénatale et internatale; sustantée de "désir" et transportée par des impulsion, alimentées d'autres vies, elle cherche à se manifester dans une nouvelle existence[20]. Tel est donc le second élément, lequel correspond déjà potentiellement à un "nom-et-forme", prédéterminé en une bonne mesure. Au plan de ce *nidâna* — *nâma-rûpa* — se produit donc la conjonction du principe, obscurci par l'ignorance, avec l'*antarâbhava*, ou démon *samsârique*, ou entité de concupiscence: le premier, pour ainsi dire, se convoie dans le second, en se greffant ainsi sur un tronc déterminé d'hérédité sa*m*sârique.

Ceci dit, il convient de prendre en considération le troisième élément. Dans le texte déjà indiqué, on dit que l'œil hypersensible voit vaguer le démon, jusqu'à ce que se présente pour lui l'occasion d'une nouvelle "combustion", lorsqu'il aperçoit l'union sexuelle d'un homme et d'une femme, tels que, pour présenter une hérédité correspondant à l'objet de la concupiscence, ils puissent être ses père et mère. C'est alors que se détermine un fait, à propos de la doctrine en question, qui présente une singulière concordance d'idées avec ce que la psychanalyse — malgré des déformations et des exagérations en tous genres — a pressenti, de nos jours, selon sa théorie de la *libido* et du "complexe d'Œdipe" ou "d'Électra". En effet, il y est parlé d'un désir, que cette entité concevrait, ou pour la future mère, ou pour le futur père, et ceci selon le sexe qui fut le sien au cours de la vie précédente, mais déjà éteinte, — et d'une aversion correspondante pour l'autre géniteur[21]. S'ensuit une identification avec l'ivresse et

la jouissance du couple, par le moyen de laquelle l'entité pénètre dans la matrice: et alors s'opère la conception. Tout de suite, se condensent autour de lui les divers *khandhas*, c'est-à-dire les éléments concaténés de germination, qui se trouveront à la base du nouvel être — et commence le processus physiologique du développement embryonal, tel que le connaît la génétique contemporaine en ses aspects extérieurs, et tel que le considère, en ses conditions internes, la théorie relative aux divers autres *nidânas*, à propos de laquelle il nous reste encore à dire.

Ainsi, en dernière analyse, se trouvent présents, dans l'être humain, trois principes ou entités, ceux-mêmes qui, dans le *Sâmkhya*, portent les noms de *kârana-çarîra*, de *liñga-çarîra* et de *sthûla-çarîra*, et que les antiques traditions occidentales ont connu avec *noûs*, *psyché* et *soma*, ou avec *mens*, *anima* et *corpus*. A propos de ces dernières, il convient de rappeler l'étroite relation qui fut conçue entre l'âme, en tant que "démon" ou "double", et le "génie", en tant que "vie" et "mémoire" d'un sang donné et d'une souche donnée: chose qui, à son tour, renvoit à la déjà indiquée "voie des pères" oupanishadique — *pitr-yâna* — au sentier qui reconduit toujours à la naissance, selon la loi de le concupiscence et le destin de l'existence sa*m*sârique. L'"âme" (en tant que principe distinct de celui qui est proprement spirituel), selon la conception originaire, appartient précisément à ce plan, se fond plus ou moins avec l'entité irrationnelle qui est le "démon";: dans les textes bouddhiques de la *prajñâpâramitâ*, également, la personne ou "âme" — *pudgala* — se confond fréquemment avec ce principe préformé, qui assume l'existence, en tant que vie d'une vie déterminée, et qui, de celle-ci, tient ensemble les éléments, tout en se maintenant comme une force non liée à eux, laquelle ne finit pas d'exister avec la mort de l'individu particulier.

Dans les textes du canon bouddhique le plus ancien (*pâli*), les choses sont souvent présentées de telle manière que le démon ou entité sa*m*sârique semblerait être l'équivalent de *viññana*, c'est-à-dire de la "conscience", du troisième *nidâna*. En réalité, il s'agit de deux éléments qui sont, comme nous l'avons dit, bien distincts: l'assimilation s'explique avec le fait qu'au moyen d'une affinité élective ou d'une convergence, entre la force d'en-haut, transportée par l'ignorance, et cette entité faite de désir, se produit une identification totalement analogue à celle d'une entité avec ce que les futurs géniteurs présenteront comme matière pour sa nouvelle manifestation concupiscente. La "conscience" — *viññana* — n'est pas le "démon"; toutefois, elle le rencontre, elle s'en pénètre et en fait son escorte, au point de concrétiser son individualisation et incarnation, à quoi est nécessaire une force déjà spécifiée de vie, de convoitise, d'attachement et de jouissance. C'est pourquoi, dans le composé humain, existe, certes, un "démon", qui est le siège d'une conscience sa*m*sârique plus qu'individuelle, auquel peuvent aussi se lier des souvenirs, des instincts d'origine éloignée, et que l'on peut, enfin, faire correspondre également



à ce qui est appelé *âlaya-viññana*, à la "conscience-écrin", conservant toutes les impressions, soir conscientes, soit inconscientes, d'un tronc ou courant donné — mais existe aussi un principe supérieur, et précisément le principe que l'ignorance et les *âsavas* ont intoxiqué et enténébré. Ceci est un point fondamental, dont ne pas tenir compte rend inintelligibles de notables parties de l'ascèse bouddhique.

On dit qu'au point où l'*antarâbhava* — le démon — entre dans la matrice et où commence le regroupement et la coagulation des éléments matériels autour de lui, il "meurt"[23]. En ceci, on doit entendre la solution de continuité de la conscience, à cause de laquelle, ordinairement, on n'y garde plus le souvenir des états prénatals et préconceptionnels, tant sa*m*sâriques que transcendantaux. Il s'agit d'une espèce de fracture, car, à partir de ce point — c'est-à-dire le quatrième *nidâna* — s'affirme la susdite corrélation inséparable entre la conscience et l'unité psycho-physique (*nâma-rûpa*) qui l'individualise: en sorte que, s'il est nécessaire que la conscience — *viññâna* — descende dans le sein maternel, afin que "nom-et-forme" puisse s'organiser, il importe, en même temps, que s'y trouve "nom-et-forme" pour qu'existe la conscience[24].

Quant au rapport existant entre les trois principes, on trouve dans les textes cette comparaison: la conscience — *viññâna* — est la semence; la terre est le *kamma* (*karma*); l'eau qui fait croître, de la semence, la plante, est la soif. Le *kamma*, ici, correspond à la force, préformée par des *sankhâras* déterminés, propre à l'"entité sa*m*sârique", dans laquelle s'immerge le principe en descente (semence) et que la concupiscence développe en une nouvelle existence. Seul en des cas de "descentes" exceptionnelles, "fatidiques", relatives à des êtres qui, ayant éliminé l'ignorance en une certaine mesure, sont essentiellement faits, en leur substance, d'"illumination" (*bodhi* — tel est le sens littéral de l'expression *bodhisattva*), le "véhicule", choisi comme entité de concupiscence à la place de l'*antarâbhava*, est un "corps céleste" ou un "corps de splendeur" — *tusito-kâyo*. En de tels cas, la naissance adviendrait sans une véritable solution de continuité de la conscience, avec un "souvenir" plus ou moins précis, en parfaite possession de soi, avec imperturbabilité et voyance, en compagnie d'un véritable choix du lieu, du temps et de la mère en qui s'accomplira l'incarnation[25].

De telles vues relativisent la portée de l'hérédité biologique terrestre. En tant qu'hérédité, est, ici, pris en considération quelque chose de bien plus vaste: non seulement celle que l'on hérite des propres aïeux, mais encore ce qui provient de soi-même, d'actions et d'identifications prénatales. Plus encore, ceci, dans l'hérédité globale, constitue la partie la plus essentielle. D'un point de vue supérieur, faire abstraction de cette hérédité non-biologique serait aussi absurde qu'imaginer que des poussins d'espèce diverse naissent seulement de l'œuf sans un correspondante et diverse hérédité animale[26]. Reprenant le symbolisme de la combustion, il serait absurde, voulant trouver l'origine du feu

qui s'est emparé d'une souche, de remonter à l'origine de cette souche, à l'arbre dont elle provient, à la forêt à laquelle cet arbre appartint, et ainsi de suite — tout ceci expliquant au plus la qualité de combustible de cette matière donnée. L'origine du feu doit être, au contraire, recherchée sur la piste du feu lui-même, et non du bois, en se référant à l'étincelle qui alluma cette flamme, puis à la flamme à qui appartenait cette étincelle, et ainsi de suite. Pareillement, l'hérédité la plus essentielle et vraiment "directe" d'un être ne se trouve pas le long de la ligne généalogique des géniteurs terrestres — et l'on doit dire que les êtres sont héritiers et fils de leurs actions, et non d'un père et d'une mère[27]. Au-delà de la propre hérédité, en tant que corps et *soma*, il y a l'hérédité sa*m*sârique, et enfin, il y a celle de soi-même, en tant que principe "d'en-haut", enveloppé par l'"ignorance" ("la composante verticale").

## 5.

Revenant à la chaîne de la "genèse conditionnée", les états ou *nidañas*, qui font suite à "nom-et-forme", doivent être rapportés au côté interne du développement embryonal. Comme cinquième anneau de la série, nous avons surtout *sal-âyâtana*, c'est-à-dire l'assomption du sextuple siège — on fait allusion aux domaines ou troncs, dans lesquels, par contacts, s'allumeront les diverses impressions de sens et les diverses images de l'esprit. Dans la tradition hindoue, on parle toujours de *six* sens, en ajoutant *mano* (en sanscrit: *manas*), à savoir le "mental", la "pensée", aux cinq sens connus. Loin d'être le synonyme d'"esprit", comme le croient de nombreux hommes modernes, la pensée, en tant que pensée subjective, liée au cerveau, a la valeur, ici, d'un sens *sui generis*, ayant plus ou moins le même caractère instrumental des autres. Lorsque l'on ne se limite pas à coordonner et à organiser les données sensibles, on estime que la pensée est déterminée par des formes spéciales, subtiles, de "contact".

## 6.-7.

En passant de la potentialité à l'actualité, on trouve le sixième *nidâna* — *phassa* — qui veut dire littéralement "contact", "toucher", et qui se réfère à l'expérience qui, à la suite de stimulants déterminés, commence à brûler ou à fulgurer en chacun des susdits sextuples troncs; raison pour laquelle le *nidâna* suivant est *vedâna*, le sentir, la coloration émotionnelle des perceptions, le sentiment en général. Ici commence un nouveau développement, à considérer comme la manifestation et l'allumage de la manie, si l'on peut dire, transcendantale, sous les espèces de ce désir particulier et de cet attachement, qui servent de substrat à l'expérience d'un être particulier dans un milieu particulier.



## 8.

Le *nidâna* qui fait immédiatement suite à la sensation est donc la soif — *tanhâ* — qui s'éveille dans les divers troncs, alimentée par des contacts, comme la flamme qui — selon un texte déjà cité — brûle dans tous les sens et reprend l'objet, la faculté des sens, le contact et l'impression qui s'ensuit, même lorsqu'elle semble neutre, ni de plaisir, ni de douleur.

## 9.

Puisque "brûler", à ce niveau, équivaut à "être", mais puisque, pour brûler, la flamme a besoin du matériel, dépend du matériel, veut du matériel, voici qu'apparaît, à la suite, le neuvième *nidâna*, qui est *upâdâna*. Le terme veut dire littéralement "embrasser": c'est un propre faire, en fonction d'attachement, de dépendance. C'est pourquoi il en est qui traduisent ce mot avec "volonté" ou avec "affirmation" (*anunayo*), en tant qu'opposé à "détachement" ou "rejet" (*vinayo*). C'est précisément à ce point que s'actualise et concrétise l'*ahamkâra*, la catégorie générale de l'"appropriation" (*adhyâtmika*). Vient à naître le sens du "Moi" ou de la "personne" (*sakkâya*), défini par rapport à tel ou tel objet ou état, selon la formule: "Ceci est mien; moi, je suis ceci; ceci est moi". On trouve donc ici le propre lieu des agrégations, de la formation de la personnalité, sur la base des cinq troncs qui — rappelons-le — sont: 1) le tronc des formes (*rûpa*), comprenant tout ce qui entre dans le domaine corporel; 2) celui de l'affectivité (*vedanâ*); 3) celui des conceptions, ou des représentations, ou des idées (*sañña*); 4) celui des prédispositions, des tendances et, en général, des volitions (*sankhâra*); et enfin, 5) celui de la conscience elle-même, en tant que déterminée, conditionnée et individualisée (*viññâna*). Il est écrit: "L'attachement (*upâdâna*) et les cinq troncs de l'attachement ne sont pas la même chose; et l'attachement n'est pas même hors des cinq troncs de l'attachement. Ce qui, dans les cinq troncs, est motif de volonté, est affirmation, celui-là est attachement"[28]. Ainsi la personnalité sa*m*sârique n'est pas constituée par ces cinq domaines, mais bien par ce qui, en eux, est "concupiscence de volonté"[29], de ce qui procède par effet de l'élément-base de tout le processus, de la soif qui, maintenant, se fond avec celle même du "démon" et qui, sur le point de s'étancher à travers les contacts, détermine la dépendance, alors que, de la dépendance, à son tour, procèdera l'angoisse, l'inquiétude et la peur élémentaire de ceux qui n'ont pas, en eux-mêmes, le propre principe et qui se tiennent désespérément cramponnés à *sakkâya*, à la personne, au "Moi". A propos d'"attachement", on parle généralement de couver et de traiter délicatement les sensations éprouvées, soit tristes, soit heureuses, soit ni tristes, ni heureuses, et de s'agripper à elles. Avec l'action de couver et de traiter délicatement les sensations, et avec celle de s'y agripper, apparaît la satisfaction (en un sens

spécial, transcendantal, car, ainsi qu'on l'a vu, il peut s'agir aussi de sensations entièrement "neutres"); ce fait de se satisfaire de la sensation est attachement. De cet attachement, le "devenir" tire son origine[30].

10.

En effet, toutes les conditions, pour l'affirmation de la personne, étant désormais présentes, on parvient à son devenir effectif, à l'auto-synthèse de sa définitive énucléation, en taut qu'être individuel, et de son "exister" au sens littéral: *ex-sistere*, "se tenir dehors", existence extériorisée. Ceci constitue *bhava*, le dixième *nidâna*, qui veut littéralement dire: "devenir" et qui a, comme contre-partie, la naissance — *jâti* — souvent conçue comme une "descente"[31].

11.

Du cinquième au dixième *nidâna*, il s'agit donc d'états qui se développent comme une contre-partie de la vie embryonale, à partir de la conception, avec la détermination de ce que, dans la philosophie moderne, on appellerait les catégories *a priori* de l'expérience, c'est-à-dire des modes selon lesquels celle-ci se développera dans l'espace et dans le temps ou en d'autres conditions d'existence. En effet, il est à noter que la doctrine en question n'a point seulement en vue le cas d'une naissance humaine et terrestre. Pour autant qu'il soit clair que c'est surtout en vue d'un tel cas que le bouddhisme a formulé la théorie de la "genèse conditionnée", il y a aussi à considérer, en général, la possibilité d'une naissance — *jâti*, le dixième *nidâna* — non seulement sur le plan de la génération animale, mais aussi sur celui des "formes pures" — *rûpa* — ou sur celui "libre de forme" — *arûpa*[32]. Avec cette seule particularité que, voulant traiter de ces cas, il importerait de modifier, çà et là, avec une adaptation congrue, l'exposition précédente. Quoi qu'il en soit, on relève que la doctrine bouddhique, à l'égal de tous les enseignements vraiment métaphysiques, dépasse l'étroitesse particulière des horizons, propre aux points de vue dominants, qui ont cours en Occident, et ceci en affirmant que l'état humain n'est qu'un des nombreux états possibles d'existence conditionnée, comme si l'existence individuelle humaine n'était qu'une des nombreuses formes possibles d'existence individuelle et, en elle-même, une simple section d'un courant, d'un *santâna*, qui s'étend avant et après elle.

12.

Le dernier *nidâna* est *jarâmarana*, c'est-à-dire "déclin" (plus particulièrement: *jarâ* = "vieillesse", et *marana* = mort). La naissance — *jâti* — a pour



corrélatif inséparable la décadence et la mort. *Omnia orta occidunt et aucta senescunt*: "le devenir engendre, le devenu vieillit et meurt"[33]. Selon les textes, non comme une théorie, mais bien comme une expérience directe, comme une vue absolue, se présente, à un moment donné, pour "l'œil clair, immaculé, de la vérité", la connaissance contenue en ces paroles: "Tout ce qui a origine a aussi une fin"[34].

La chaîne de la "genèse conditionnée" nous a donc conduits par degrés jusqu'au monde de la contingence, de l'éternelle impermanence, de l'agitation, de l'individualité qui est une illusion et un pur et simple nom, de la vie qui est mêlée à la mort et qui est altérée par l'angoisse et par une privation ou insuffisance radicale, — jusqu'à ce monde, où il n'y a pas de liberté, où les êtres, saisis par la convoitise, en partie, "sautent, çà et là, comme des lièvres pris au collet"[35], en partie, se perdent comme "des flèches décochées dans la nuit". En ces termes, celui qui s'est déclaré capable d'"expliquer toute la vie depuis ses fondements"[36], a formulé l'enseignement, que résument les deux premières vérités des *ariyas*, à savoir *dukkha*, l'agitation, raciue de toutes les souffrances, et son substrat, *tanhâ*, la concupiscence, le désir.

Après avoir indiqué les diverses possibilités du "naître", on doit relever ce qui suit: si le bouddhisme recounaît l'existence d'un autre monde, voire même d'autres mondes, d'autres conditions d'existence au-delà de la condition terrestre, "célestes", ces mondes célestes, eux aussi, sont considérés comme étant assujettis à la loi de *dukkha*. Les entités divines — *dévâs* — existent en leurs hiérarchies, analogues aux hiérarchies angéliques de la théologie occidentale: toutefois, non comme des êtres éternels. Bien que leur durée soit infiniment longue vis-à-vis du temps des hommes — *devâ dîghâyuka* — il n'en reste pas moins que, pour eux, surviendra aussi un déclin et une fin — *jarâmarana*. Dans le cas extrême, ceci doit être entendu comme se référant à l'enseignement général, relatif aux lois cycliqnes, considérant la réabsorption de toutes les formes manifestées — y compris les formes suprêmes — dans le principe immanifesté, qui leur est, à toutes, supérieur et antérieur. On sait qu'avec la doctrine des éons, des *sæcula* et des années cosmiques, les antiques traditions occidentales connurent, elles aussi, des vues analogues.

Nous dirons, en passant, que le bouddhisme connaît, en Mâra, une personnification du *princeps huius mundi*. Si, étymologiquement, Marâ reconduit à *Mrtyu*, le précédent dieu hindou de la mort, il se présente ici comme le pouvoir qui se trouve à la racine de l'existence sa*m*sârique tout entière et qui se réaffirme en tous lieux où il y a identification passive, attachement, lien de désir, satisfaction, quel que soit le plan d'existence ou le "monde", et donc également le plan spirituel[37]. Mâra, qui a pour filles Ta*n*hâ, Rati et Arati —

c'est-à-dire Concupiscence, Amour et Haine — est celui qui dispose les appâts, afin que, attirés et sur le point de se satisfaire, les êtres tombent en son pouvoir[38] et que, paralysés par la manie, ils rentrent sans trêve dans le courant de l'existence éphémère[39]. Il est également celui qui, incarnant précisément le caractère éphémère de l'existence sa*m*sârique et apparaissant aussi en tant que dieu de la mort, surprend et emporte, à un moment donné, l'homme affairé pour tel ou tel bien, "comme une inoudation" surprend et emporte "un village endormi"[40]. Mâra se trouve en étroite relation avec l'"ignorance". Il peut agir, tant qu'il n'est pas connu. "Il ne me connaît pas" — telle est la condition de son agir. Au moment où, par contre, l'œil, non plus offusqué, le fixe, son pouvoir est paralysé[41].

La grande signification pratique de la doctrine du *paticca samuppâda* se trouve dans le fait qu'avec elle ou affirme que le monde, couditionné et contingent, n'existe pas comme quelque chose d'absolu, mais qu'il est, lui-même, à son tour, conditionné, contingent: raison pour laquelle, en voie de principe, une révulsion, une expulsion, une destruction, sont toujours possibles[42]. Créées par l'action, les formes conditionnées d'existence de l'action peuvent être dissoutes. L'enseignement bouddhique, au-delà de la série descendante des formations — appelée la "mauvaise voie" — considère donc la série à rebours des dissolutions, appelée la "droite voie"[43]. Si, dans la première série, en dépendance de l'ignorance, se forment les *sankhâras*; de ceux-ci, la " conscience"; de la conscience, "nom-et-forme"; et ainsi de suite, jusqu'à parvenir à la naissance, au déclin, à la souffrance et à la mort — dans la seconde série, nne fois détruite l'"ignorance", les *sankhâras* sont détruits; détruits les *sankhâras*, la "conscience" est détruite; et ainsi de suite, jusqu'à l'écartement conditionné des derniers effets, c'est-à-dire de la naissance, du déclin, de la souffrance et de la mort, autrement dit, de la loi de l'existence sa*m*sârique.

On peut alors comprendre que le point en qui se révéla au prince Siddharta la vérité de la genèse conditionnée — *id est* la vérité selon laquelle le *samsâra* n'*est* pas, mais est *devenu* — fut considéré comme étant celui d'une illumination libératrice — la possibilité de mettre fin à tout un monde s'était révélée: "Il est devenu, il est devenu! Comme nne chose, jamais ouïe auparavant, surgit en moi cette connaissance, surgit en moi la vision, surgit en moi l'intuition, surgit en moi la sapience, surgit en moi la lumière". Et c'est proprement en cette occasion qn'il est dit: "Quand la nature réelle des choses se rend claire à l'ascète ardent et méditant, alors tombent tous ses doutes, parce qu'il a réalisé quelle est cette nature et quelle en est la cause"[45]. Et encore: "Quand la nature réelle des choses se rend claire à l'ascète ardent et méditant, il se lève, il disperse les légions de Mâra, pareil au soleil qui illumine le ciel"[46]. A un tel point, la démonie sa*m*sârique prend fin.

Après qne la chaîne descendante des douze *nidânas* nous a conduits jusqu'an plan de l'existence sa*m*sârique, vécue par un être fini, se présente la possibilité de considérer l'autre interprétation, déjà présentée, des mêmes *nidânas*, et dite par nous "horizontale". Il convient alors de subdiviser les douze *nidânas* en quatre groupes et de les rapporter à plusieurs existences individuelles en série. Selon une telle perspective, le premier groupe comprend les deux premiers *nidânas* (*avijjâ* et *sankhâra*), qui correspondent à une hérédité sa*m*sârique, veuant d'une autre vie à un être donné — l'*avijjâ*, le non-savoir, devrait alors être rapporté aux "quatre vérités", il serait le fait de n'avoir rien su, ni de la contingence du monde, ni du moyen de lui échapper, et les *sankhâras* seraient les prédispositions, venues à se créer en cette vie antérieure, vécue au sein d'une telle ignorance. Le second groupe se rapporte, au contraire, à l'existence présente, comprenant les trois *nidânas* "conscience", "nom-et-forme" et "siège des six sens", référibles à la formation et au développement de la nouvelle vie qui reprend la susdite hérédité. Le troisième groupe concerne les *nidânas* "contact", "sensations", "soif", "attachement", se référant à la vie même de l'homme commun, vu qu'elle sert à confirmer l'état sa*m*sârique d'existence, en alimentant avec une autre convoitise la convoitise préexistante et en engendrant, avec les pensées et les actions, des énergies qui se manifesteront dans une vie successive. A cette vie, se rapportent enfin les trois derniers *nidânas* "(nouveau) devenir", "naissance" et finalement "décadence et mort", presque comme des effets[47]. Dans le cadre d'une interprétation de ce genre, voici comment, en particulier, sont expliqués quelques-uns des *nîdanas*: l'ignorance est, donc, celle qui concerne les quatre vérités; les *sankhâras* sont les prédispositions dans les trois domaines de la pensée, du langage et de l'action; la conscience — *viññâna* — est celle qui est corrélative an sextuple siège (aux six sens); "nom-et-forme" est l'ensemble psycho-physique de l'homme vivant; contacts et affectivités concernent, de nonveau, l'expérience sensible; enfin, *ûpâdâna* serait l'attachement, soit au désir, soit aux opinions, soit à la croyance dans le "Moi", soit à la croyance dans l'efficacité miraculiste des normes morales et des rites[48].

Si, parfois, cette interprétation "horizontale" peut être tenue présente à l'esprit pour encadrer certaines références spéciales des textes, elle a, toutefois, un caractère extérieur, exotérique, vis-à-vis de l'autre, verticale et transcendantale, regardant exclusivement le plan sa*m*sârique: elle ne pent revendiquer un caractère de parfaite cohérence. Par exemple, on ne discerne pas pourquoi "devenir", "naissance", "décadence et mort" ne se trouvent pas déjà inclus dans le groupe médian, concernant l'existence présente, mais se trouvent, au contraire, rapportés à une existence ultérienre, à peu près comme si cela n'avait déjà plus de valeur, soit pour la vie actuelle, soit pour la précédente, en qui sont localisés les *sankhâras* et l'ignorance, et à peu près comme si ne se représentaient point, de nouveau, dans l'existence successive, soit l'ignorance et les *sankhâras*, soit la conscience, le sextuple siège, etc., c'est-à-dire les *nidânas*, uniquement considérés pour une existence antérieure, ou pour l'existence actuelle,

qui en reprendrait l'héritage. Que la plus grande part des orientalistes se soit arrêtée, malgré ceci, à cette seconde interprétation, sans se rendre compte de telles incohérences, prouve leur superficialité et leur impréparation en fait de métaphysique. Et même si, en cela, ils recourent aux points de vue de quelque "autorité" orientale, le fait ne change point d'aspect.

La doctrine *paticca samuppâda* étant entendue comme celle qui indique le caractère conditionné de l'existence sa*m*sârique, se relient directement à elle, comme nous l'avons dit, la troisième et la quatrième vérité *ariyas*: la troisième, étant celle qui postule précisément la possibilité de détruire l'état, engendré par les douze *nidânas*; et la quatrième, étant celle qui concerne la méthode avec laquelle une telle possibilité peut être réalisée de fait, jusqu'à l'obtention de l'éveil et de l'illumination.

Comme présupposition pratique, ascétique, vaut ici le principe de l'immanence. Il se trouve suggestivement exprimé dans un récit allégorique, où il est question de la "fin du monde". Un interlocuteur du Bouddha lui dit qu'il s'était porté toujours plus outre — même avec une rapidité magique — mais sans pouvoir rejoindre la fin du monde. Le Bouddha réplique, disant: "On ne peut, en allant, rejoindre la fin du monde" — et il passe aussitôt à la signification symbolique, en ajoutant: "Où il n'y a ni naissance, ni décadence, ni mort, ni lever, ni périr". En marchant — c'est-à-dire le long du *samsâra* — on ne trouve pas la "fin du monde". On doit la trouver en soi-même. Le monde est fini, là où les intoxications, les manies, les *asâvas* sont détruites. Et voici qu'est alors proclamé le principe: "En ce corps, qui n'est haut que de huit palmes, muni de perception et de conscience, c'est précisément en un tel corps que se trouvent compris le monde, l'apparition du monde, la fin du monde, et la voie qui conduit à la fin du monde"[49]. Base de l'expérience sa*m*sârique du monde, dans le corps, pris en sa totalité, et toutefois secret, tant du côté physique que du côté invisible, non seulement sont immanents tous les *nidânas* et se trouvent les racines de cette expérience, mais encore se situent les puissances qui peuvent éventuellement trancher de telles racines, au point de susciter la transformation d'un mode d'être en un autre mode d'être.

A cet égard, le pouvoir de la "pensée" est fréquemment mis en relief: "pensée", en un vaste sens, et non avec quelque référence aux facultés simplement psychologiques. "Notre état est le résultat de nos pensées; elles en sont le fondement et la matière"[50]; "Le monde est guidé par la conscience, il est lié à la conscience; il est sujet au pouvoir de la conscience"[51]. C'est la pensée qui "engeigne l'homme et qui en tue le corps". Par son effet, "existe tout ce qui a une forme". "La pensée, notre sort et notre vie, ces trois choses sont étroitement connexes. La pensée oriente et dirige, détermine ici-bas notre sort, duquel dépend notre vie: et ainsi, en une mutuelle et pérennelle concaténation"[52]. Mais la pensée dépend de l'homme: si elle l'a conduit jusqu'au monde de l'agitation et de l'impermanence, est à elle — est-il dit — que le prince Siddharta dut son éveil, son être étant devenu un bouddha[53].



Ainsi restent définies toutes les présuppositions pour l'ascèse bouddhique, tant comme ascèse en général que comme doctrine *ariya* de l'éveil.

[1] *Samyutta-nikâyo*, VI, I.
[2] *Majjhima-nikâyo*, XXVI (I, 249).
[3] Comme C.A.F. Rhys Davids, dans l'introduction au *Samyutta-nikâyo*, Londres 1922, tôme II, p.vi.
[4] *Mahâvagga*, I, I, 2.
[5] *Dîgha-nikâyo*, XIX, 13; *Majjhima-nikâyo*, XXXIV (I, 337).
[6] Pour ce second genre de connaissance, cfr. *Bardo Thödol* (*The Tibetan Book of the Dead*), traduction de W.Y. Evanz Wentz, Londres 1927. - Cfr. aussi *Majjhima-nikâyo*, CXXXVI (III, 308), où il est dit que, par le moyen du *cetosamadhi*, l'ascète suit le destin posthume des êtres.
[7] *Majjhima-nikâyo*, XXVIII (I, 282).
[8] *Mahâvagga* (Vin.), I, xxiii, 10.
[9] *Samyutta-nikâyo*, XII, 21, 22, 41.
[10] *Majjhima-nikâyo*, IX (I, 79-80).
[11] *Samyutta-nikâyo*, XV, 1.
[12] *Samyutta-nikâyo*, II, 179.
[13] *Udâna*, VIII, 1-3.
[14] *Vishuddi-magga*, XVII (W., 171-175).
[15] *Anguttara-nikâyo*, VI, 63.
[16] Cfr. *Corpus Hermeticum*, I, 1: "Percevant dans l'ean sa propre forme, il conçut un désir pour elle et voulut la posséder. L'acte accompagna le désir et la forme irrationnelle fut conçue. La nature s'empara de son amant, l'environna, et ils s'unirent en un mutuel amour. Voici pourquoi, seul entre tous les êtres qui vivent sur la terre, l'homme est double, mortel dans le corps, immortel dans l'essence... Supérieur au sommeil (= *avijjâ*), il est dominé par le sommeil".
[17] E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, pp. 448-449, Paris 1876².
[18] Cfr. *Vishuddi-magga*, XVII.
[19] *Majjhima-nikâyo*, XXXVIII (I, 390); *Jâtaka*, 330; *Milindapañha*, 123.
[20] *Abhidharmakoça*, III, 12; cfr. L. De La Vallée-Poussin, *Nirvâna*, p. 28, Paris 1925.
[21] Idée védique, du reste *Rg-Veda*, X, lxxxv, 40), selon laquelle le *gandharva*, le génie ou "double", devait posséder l'épouse avant l'époux.

*Note du Traducteur*

Il n'est pas inutile d'indiquer qu'au Japon, le bouddhisme et ses disciplines ont à peu près obnubilé les recettes inférieures du freudisme. Alors qu'à NewYork (9 millions d'habitants) exercent plus ou moins un millier de "psychiâtres", à Tôkyô (11 millions d'habitants), il n'en existe que trois (1974). L'un d'eux, le Dr. Soichi Hakozaki, estime que le principal obstacle à la diffusion des doctes élucubrations de Freud provient du *moi* japonais, qui est "très léger", étant le fruit d'une culture de clan aux traditions immémoriales, "moi" qui ignore l'individualisme aliénisant, ressort essentiel des "inhibitions" et des "complexes" occidentaux, habilement exploités par les suppôts d'une doctrine juive, pratiquant l'espionnage des consciences goymes. Il y a une dizaine d'années, notant ce phénomène, Yukio Mishima en avait conclu que le bouddhisme, avec sa conception de l'existence humaine, en tant que fait transitoire et de peu d'importance, avait suffi pour éviter aux Japonais la contamination des "confessions" freudoniennes. A ce propos, il est absolument remarquable que les puissantes industries

nippones, prenant grand soin de la santé de leurs dirigeants et de leur personnel, plutôt que de recourir au charlatanisme des cures psychiâtriques, préfèrent organiser des voyages de méditation collective, qui sont des pélerinages dans les temples du bouddhisme zénique.

[22] L. De La Vallée-Poussin, *Bouddhisme, études et matériaux*, p. 25 sg., Paris 1909.

[23] Cfr. C. Tucci, *Il Buddhismo*, p. 75, Foligno 1926.

[24] Cfr. *Digha-nikâyo*, XV, 21-22.

[25] Cfr., par exemple, *Majjhima-nikâyo*, CXXIII (III, 196-197); *Dîgha-nikâyo*, XIV, 17; *Bardo Thödol*, op. cit., p. 191, *Anguttа-nikâyo*, VIII, 70.

[26] Cfr. H.C. Warren, *Buddhism in translations*, p. 212, Cambridge 1909.

[27] Dahlke, *Buddhismus als Weltanschauung*, op. cit., p. 61.

[28] *Majjhima-nikâyo*, CIX (III, 76).

[29] *Majjhima-nikâyo*, XLIV (I, 439-440).

[30] *Majjhima-nikâyo*, XXXVIII (I, 391). - A ce propos, il est possible d'expliquer ici deux importantes notions bouddhiques: celle de *sâsavâ* et celle de *prâpti*. *Sâsavâ* — de *âsava* — veut dire le "co-intoxiquant", à savoir tout ce qui favorise une explication de la "manie" ou "intoxication" originaire: elle s'étend à des états, ou "bons", ou "mauvais", le "non co-intoxiquant" étant seulement "ce qui n'est pas inclus", ce qui se réfère à la pure transcendance (cfr. *Dhamma-sangani*, 1103, 1104). - Quant à *prâpti*, il signifie "assomption" ou "incorporation": il est l'adhésion primaire, par laquelle une tendance, qui s'est faite propre, subsiste potentiellement, n'attendant que l'occasion de se remanifester, même quand, pour s'être satisfaite, elle semble avoir disparu.

[31] *Samyutta-nikâyo*, XII, 2.

[32] Cfr., par exemple, *Majjhima-nikâyo*, IX (I, 72).

[33] *Majjhima-nikâyo*, I (I, 10).

[34] *Majjhima-nikâyo*, LVI (II, 55); LXXIV (II, 334); *Dîgha-nikâyo*, XXI, 10.

[35] *Dhammapada*, 342.

[36] *Majjhima-nikâyo*, XI (I, 98).

[37] *Samyutta-nikâyo*, XXI, 63; XXXV, 114; *Mahâvagga*, I, 11.

[38] *Itivuttaka*, 14.

[39] *Majjhima-nikâyo*, XXV.

[40] *Dhammapada*, 287.

[41] *Mahâvagga*, I, XI, 2; XIII, 2; *Majjhima-nikâyo*, XLIX (I, 481), etc.

[42] *Samyutta-nikâyo*, XII, 1 sg., 20.

[43] *Samyutta-nikâyo*, XII, 3.

[44] *Mahâvagga*, I, I, 2.

[45] *Mahâvagga*, I, I, 3.

[46] *Mahâvagga*, I, I, 7.

[47] Cette interprétation est celle qui a été, de préférence, suivie par Nyânatiloka, édition de l'*Anguttara-nikâyo*, tôme I, p. 291.

[48] *Samyutta-nikâyo*, XII, 2.

[49] *Samyutta-nikâyo*, I, 62; *Anguttara-nikâyo*, IV, 46; IV, 46; IX, 38.

[50] *Dhammapada*, I.

[51] *Anguttara-nikâyo*, IV, 186; *Samyutta-nikâyo*, I, 7.

[52] *Mahâparinirvâna*, 64.

[53] *Ibid.*



# VII

## DETERMINATION DES VOCATIONS

Prise en son ensemble, la voie bouddhique a pour fondement *samatha* et *vipassanâ*. Avec *samatha*, on entend un calme inébranlable, à conquérir avec l'aide de diverses disciplines, et surtout avec la concentration spirituelle et avec le contrôle de la pensée et de la conduite; avec elle, on reste dans le domaine d'une ascèse, laquelle, ainsi que nous l'avons dit au début, peut en elle-même n'impliquer aucune réalisation vraiment transcendante et peut donc, éventuellement, valoir aussi pour la conquête d'une force en faveur de qui reste et agit dans le monde. *Vipassanâ* indique, au contraire, le "savoir" — la claire perception, déterminatrice de détachement, de l'essence de la vie sa*m*sârique, de sa contingence et de son irrationalité: le noble et pénétrant savoir, "qui aperçoit lever et crépuscule". Si l'on ajoute ce "savoir" au calme et à la possession de soi, propres à *samatha*, on pénètre dans l'ascèse qui conduit à l'éveil. Les deux éléments sont tels, qu'ils peuvent s'intégrer réciproquement[1]; mais *vipassanâ*, quant aux effets de la libération, constitue l'imprescriptible condition.

Le point de départ consiste donc à éveiller, en une certaine mesure, ce "savoir". A cet égard, on peut parler d'une véritable détermination des vocations. — Une opinion fort répandue existe, selon laquelle la "prédication" bouddhique aurait eu un caractère "universel". Ceci est une erreur — ceci peut regarder l'extériorité, ou encore des formes déjà tardives et discordantes de la doctrine. En son essence, le bouddhisme fut éminemment aristocratique. Ceci apparaît déjà dans le récit légendaire des textes canoniques, où la divinité Brahmâ Sahampati, pour induire le prince Siddharta à ne pas conserver en lui seul le savoir atteint, lui indique l'existence d'"êtres d'une plus noble espèce", capables de l'entendre. Le Bouddha finit par le reconnaître en ces termes: "Et

moi, je vis, regardant avec l'œil éveillé dans le monde, des êtres de noble espèce et d'espèce vulgaire, aigus d'intelligence et obtus d'intelligence, bien dotés et mal dotés, rapides à comprendre et lents à comprendre, et un grand nombre qui estime mauvaise l'exaltation en faveur d'autres mondes". S'ensuit une image: de même que certaines fleurs de lotus se développent dans les endroits les plus bas et les plus boueux de l'eau, certaines s'efforcent d'atteindre la superficie de l'eau, d'autres, toutefois, "émergent de l'eau, et se tiennent là-haut, non touchées par l'eau" — ainsi existent, en face de la masse des autres, des êtres d'une espèce plus noble[2]. On peut dire: ils sont ceux qui tiennent bon; ceux que l'"ignorance" n'a pu offusquer complètement, parce qu'ils conservent un souvenir des origines. L'eau, du reste, est un symbole traditionnel général pour la nature inférieure, liée à la passionalité et au devenir — d'où, soit noté en passant, le symbolisme, utilisé par le bouddhisme lui-même, de celui qui va sur les "eaux" sans naufrager ou de celui qui traverse les eaux.

C'est donc à une élite que s'adresse originairement le bouddhisme avec sa "doctrine de l'éveil", laquelle constitue une véritable pierre de touche. Seuls, les "natures nobles", les "nobles fils" réagissent positivement. Ici donc, il devient opportun de traiter précisément du problème des "vocations".

Considérons, avant tout, le concept de "renonciation", constituant, en une certaine manière, la clef de voûte de toute ascèse. Selon les divers cas, la renonciation peut avoir des significations fort diverses.

Il existe une renonciation de caractère inférieur, tout en étant celle — nous l'avons dit au début — qui se manifeste sous les formes ascétiques que l'Occident a vu se développer, à partir du crépuscule du monde classique. Cette renonciation signifie "mortification", signifie détachement douloureux des choses et des plaisirs, que pourtant l'on apprécie et que l'on désire; il s'agit d'une espèce d'autosadisme, de goût pour la souffrance, non séparé d'un ressentiment mal caché contre tout ce qui est santé, force, sapience, virilité. En effet, une telle renonciation a souvent été la vertu, née de la nécessité, des déshérités du monde, de ceux qui ne se sentent pas à leur place, ni dans le propre milieu, ni dans le propre corps, ni au milieu de la propre race, et qui espèrent, avec le renoncement, s'assurer un monde à venir, caractérisé, selon l'expression nietzschéenne, par l'inversion de toutes les valeurs. En d'autres cas, le levier de la renonciation est constitué essentiellement par une image religieuse: l'"amour de Dieu" induit au renoncement, au détachement des joies mondaines, détachement qui conserve, ici encore et très généralement, un caractère douloureux et presque fait de violence, à l'égard de tout ce que l'on serait porté, par nature, à vouloir et à désirer. En Occident, que l'ascèse se soit associée, de préférence, à des attitudes de ce genre, est une des conséquences de l'abaissement du niveau spirituel, qui est le propre du "dernier âge".

La renonciation de type *ariya*, présupposée par la doctrine bouddhique de l'éveil, a un caractère fort différent. Déjà le terme employé — *paviveka, viveka*



— signifie proprement "détachement", "scission", "séparation", "créer une distance", sans nul ton émotif particulier[3]. Ceci mis à part, l'exemple, constitué par le Bouddha, est, à cet égard, décisif. Le Bouddha quitta le monde et prit la voie de l'ascèse, non comme un rejeté du monde, non comme celui qui s'en trouve contraint par une nécessité, par l'indigence ou par des périls[4], mais bien comme un fils de roi ou un prince, "dans la prime fleur de l'âge", sain, doté d'une "heureuse jeunesse", possédant tout ce que l'on peut désirer sur la terre[5]. Ni images religieuses de quelque genre que ce soit, ni espérances ou terreurs en face d'un quelconque au-delà, n'eurent de poids sur sa décision: celle-ci dériva essentiellement de l'irrésistible réaction d'un "esprit noble" en face de l'expérience vécue de l'existence sa*m*sârique. Ici, un texte est décisif: il y est dit que, le long de la voie des *ariyas*, on ne renonce pas à cause des "quatre désastres" — en considération des maladies, de la pauvreté, des revers, de la vieillesse, de la perte d'êtres chers — mais parce que l'on a reconnu que le monde est contingent, qu'en lui, somme toute, on est seul, que le monde n'est pas ce nous convient, et qu'enfin il est affecté d'une éternelle insuffisance, qu'il n'est jamais rassasié, qu'il est brûlé par la soif[6].

De la sorte, il est facile de reconnaître le caractère exotérique et populaire de certains aspects de la doctrine, à partir desquels maints Occidentaux ont cru que le bouddhisme se réduisait à montrer que "le monde est douleur" et à faire appel à la tendance naturelle de l'homme, qui l'incite à fuir la donleur, jusqu'à lui faire préférer le "néant". C'est pourquoi la légende des quatre rencontres — selon laquelle le prince Siddharta aurait été encouragé au renconcement, après avoir vu un nouveau-né, un malade, un vieillard et un mort — doit être prise en considération avec maintes réserves. Des causes de ce genre ne peuvent qu'être occasionnelles vis-à-vis d'une réaction qui, toutefois, les transcende sûrement. Et l'on en peut dire autant du thème plus général des "messagers divins" — pareillement constitués par le nouveau-né, par la maladie, par la vieillesse et par la mort — selon lequel, faute d'entendre le langage de ceux-ci, on serait destiné aux "enfers"[7].

Tout ceci n'est que superstructures. L'essentiel, au contraire, est de mettre l'homme en face de la connaissance non-atténuée de lui-même et de tout ce qui est conditionné, pour lui demander: "Peux-tu dire: moi, je suis ceci? Peux-tu vraiment t'identifier avec ceci? Est-ce bien ceci que tu veux?". Tel est le point de la décision fondamentale, telle est la pierre de touche pour la distinction entre les "êtres nobles" et les êtres vulgaires: c'est ici que se séparent les essences, et c'est ainsi que se définissent les vocations. Dans le bouddhisme, l'épreuve a des degrés: depuis les formes les plus immédiates d'expérience, le disciple est conduit à des stades supérieurs, à des horizons hypersensibles, au tout, à des mondes célestes[8], pour s'entendre renouveler la demande: "Es-tu ceci? Peux-tu t'identifier avec ceci? Peux-tu t'achever en ceci? Est-ce bien ceci que tu veux?". L'être noble finit toujours par répondre: non! C'est alors que

survient le retournement, la révulsion. C'est pour ceci qu'il quitte sa maison, qu'il renonce au monde et qu'il prend la voie de l'ascèse.

De tout ceci apparaît clairement la signification de l'autre renoncement, de la renonciation *ariya*, qui se base sur le "savoir" et qui s'actualise à la suite d'un mouvement de dédain, d'un sentiment de dignité intérieure et de la volonté d'inconditionné de l'homme supérieur, de l'homme de toute une race spéciale de l'esprit. Cet homme, donc, ne méprise pas la vie — cette vie, qui est pétrie de mort — par "mortification", en faisant violence à son propre être, mais parce que la vie est, pour lui, trop peu, parce qu'au point où il est conduit à se souvenir de lui-même, il la sent inadéquate à sa véritable nature. A un tel point, il est donc naturel de renoncer, de se détacher, de ne plus se prêter à un pareil jeu. Comme état d'esprit, il ne peut y avoir que le mépris de celui qui s'aperçoit d'une tromperie à ses dépens et qui finalement découvre l'auteur de la tromperie: tel celui qui, ayant désiré un habit blanc et pur, mais qui, ne voyant pas, aurait reçu une harde pollue et immonde, et qui, ayant acquis la vue, en aurait horreur et se retournerait contre celui, qui, abusant de sa cécité, le lui aurait fait endosser. "En vérité, pendant un long temps, j'ai été déçu, trompé, fraudé par mon cœur"[9]. Pour la voie de l'éveil, le point de départ est donc positif: il n'est point l'effort de ployer l'être humain, même s'il n'a que la conscience d'être homme, en s'aidant avec des images religieuses et avec des visions apocalyptico-messianiques ou ultraterrestres; il s'agit, au contraire, d'un mouvement, basé sur le sentiment de la propre dignité surnaturelle, qui — s'étant obscurcie dans le cours des temps — est encore vivante chez les "êtres nobles". Et ceux-ci sont les êtres, qui, selon la métaphore d'un texte, comprenant graduellement que le monde, entr'ouvert par l'ascèse, est leur lieu naturel, "la terre de leurs pères", et que l'autre monde — ce monde — est, au contraire, pour eux une terre étrangère[10].

Peu avant, nous avons parlé d'une race spéciale de l'esprit. Eclairons ce point et, avec lui, le lieu spécifique de la vocation des *ariyas*. La pierre de touche est constituée, comme il a été dit, par la vision de l'universelle impermanence, de *dukkha* et *anitta*. Or il n'est point dit que constater l'impermanence de quelque chose puisse constituer *eo ipso* un motif de s'en détacher et d'y renoncer. Ceci dépend, au contraire, de ce que nous avons appelé, en une autre occasion, la "race de l'esprit", plus importante que celle du corps[11]. Exemples: un esprit "tellurique" peut considérer, au contraire, comme naturelle une sombre identification avec le devenir et avec les forces élémentaires de ce dernier, au point de ne lui en faire pas même pressentir le caractère tragique — comme il est parfois possible de voir survenir un tel fait parmi les Nègres, les populations sauvages, voire chez certains Slaves. Un esprit "dionysiaque" peut attacher une maigre importance à l'impermanence universelle, en proclament contre elle le *carpe diem*, la joie liée au moment, l'ivresse d'un être corruptible qui jouit, dans l'instant, des choses corruptibles, joie d'autant plus aiguë, que — selon la



chanson connue du temps de la Renaissance — "de demain il n'est certitude". Un esprit "lunaire", orienté religieusement, peut voir, à son tour, dans les contingences de la vie, une expiation ou une épreuve, qu'il sied d'affronter avec humilité et avec résignation, remettant toute sa confiance dans l'impénétrable volonté divine et se remémorant de n'être qu'une "créature", créée du néant. D'autres encore peuvent considérer la mort, elle-même, comme un phénomène naturel et définitif, dont la pensée ne doit troubler une vie, toute dévolue à des réalisations terrestres. Enfin, un esprit "faustien", "titanique" et nietzschéen, peut professer ce qui fut appelé l'"héroïsme tragique", peut vouloir le devenir et peut, au besoin, vouloir l'"éternel retour". Et ainsi de suite. Par ces exemples, on voit à suffisance que la "connaissance" conduit au "détachement" avec la seule présupposition d'une bien précise "race de l'esprit", de celle qu'en un sens spécial, déjà indiqué, nous avons appelée "héroïque" et qui n'est point privée de relation avec la théorie des *bodhisattvas*. C'est seulement en ceux chez lesquels survit une telle race intérieure, et qui la veulent, que le spectacle de l'universelle contingence peut être commencement d'éveil, peut déterminer le choix des vocations, peut susciter la réaction propre à un "Non! Assez!" et au "Ceci ne m'appartient pas, je ne suis pas ceci, ceci n'est point moi-même", étendu à n'importe quel état de l'existence sa*m*sârique. Alors l'œuvre posséde une seule et unique justification: elle doit être faite, ce qui revient à dire que, pour l'esprit noble, héroïque, il n'y a point d'autre alternative. *Kata*m *karanîyam* — "il a été fait ce qui devait être fait" — telle est la formule fixe et récurrente, rapporté à l'*ariya* qui a détruit les *âsavas* et qui est parvenu à l'éveil.

Ici, se présente alors un autre aspect de l'*anattâ*, en tant que doctrine niant la réalité du "Moi". Ici, le sens d'une telle doctrine est simplement celui-ci: en ce "courant" et en cet agrégat contingent d'états et de fonctions, que l'on considère habituellement comme "Moi", il n'est pas possible de reconnaître le vrai lui-même, l'*âtmâ* hypersensible de la précédente spéculation oupanishadique, lequel, pour l'homme commun, est donc à considérer comme pratiquement inexistant. Le bouddhisme ne dit pas: le Moi n'existe pas — mais bien: une seule chose est certaine, c'est que tout ce qui appartient à l'existence et à la personnalité sa*m*sârique n'a point un caractère de "Moi". Ceci résulte directement des textes.

Le schéma est le suivant. De nouveau, toujours, le Bouddha, avec une technique presque socratique, fait reconnaître par son interlocuteur que les bases de la commune personnalité — forme corporelle, sentiments, représentations, tendances, conscience — sont changeantes, impermeantes, non-substantielles. En suite de quoi vient ceci: "Ce qui est impermanent, changeant, non-substantiel, peut-il vraiment être ainsi considéré: ceci est mien, je suis ceci, ceci est moi-même?" La réponse est toujours semblable — correspondant, comme telle, à quelque chose qui devait donc, en ce temps-là, être considéré comme naturel et évident: "Non certes, Seigneur". La conclusion est alors plus ou moins de ce type:

"N'importe quelle forme, n'importe quel sentiment, n'importe quelle conception, n'importe quelle tendance, n'importe quelle conscience, passés, présents ou futurs, propres ou étrangers, gros ou fins, vulgaires ou nobles, lointains ou prochains, doivent donc être considérés comme suit, en conformité à la réalité et avec parfaite sapience: 'Ceci n'est pas mien, je ne suis pas ceci, ceci n'est pas moi-même'. Considérant ainsi, le sage et noble disciple ne se retrouve pas dans la forme, ne se retrouve pas dans les sentiments, ne se retrouve pas dans les conceptions, ne se retrouve pas dans les tendances, ne se retrouve pas dans la conscience. Ne se retrouvant pas, il se détache. Détaché, il se rédime"[12]. Dans le canon, le même motif a diverses variantes: mais le sens et le schéma sont les mêmes. La chose est bien claire: toute la force probante du raisonnement se trouve en fonction de cette prémisse implicite: en tant que "Moi", on ne peut uniquement entendre que l'inconditionné, quelque chose qui n'a rien à voir avec la conscience sa*m*sârique et avec ses formations. C'est seulement alors que les textes paraissent logiques et sensés. C'est seulement alors que l'on peut comprendre, par exemple, pourquoi ce qui est impermanent apparaît, aussi, automatiquement douloureux, et pourquoi s'établit cette corrélation ultérieure: "Ce qui est douloureux est vide de Moi; ce qui est vide de Moi, n'est pas moi, n'est pas mien, n'est point moi-même — voici ce qui doit être ainsi reconnu, conformément à la réalité, avec une parfaite sapience"[11]. C'est seulement ainsi qui l'on peut comprendre, enfin, comment l'on passe de la constatation à une réaction et à un impératif: une fois constatée l'impermanence des éléments, des troncs des sens, une fois constaté qu'ils ne sont pas "Moi", une fois constaté qu'ils "sont en flammes", le "sage disciple *ariya*" éprouve un dégoût, se détache; détaché, il devient libre: il est saturé, soit de la forme, soit de la conscience bornée, soit des sentiments, soit des autres *khandhas*, soit des objets, soit des contacts, soit des états émotifs qui procèdent de ceux-ci, plaisants, douloureux ou neutres; en face d'eux, il devient indifférent, il en cherche la fin[14]. On en arrive donc à un précepte: ce qui est impermanent, ce qui est *anattâ*, ce qui est composé et conditionné, ce qui ne vous appartient pas, vous ne devez pas le désirer, vous devez le rejeter — "en rejetant, ceci vous sera largesse de bien, de santé": pour ceci, il ne peut y avoir de joie, il ne peut y avoir de désir[15]. Il est clair que tout ceci ne peut être évident pour chaque homme. La présupposition, aussi tacite que sans équivoque, est une conscience supérieure. Avec l'aube de celle-ci, par une voie toute naturelle, survient *viveka*, le détachement, non comme en une renonciation douloureuse ou en une "mortification", mais presque par une attitude olympienne de l'esprit[16]. Sur la base de cette conscience supérieure, il est dit que celui qui pense trouver un "Moi" ou une chose semblable à "Moi" — *attena vâ attaniyena* — dans la sphère sensible, est comparable à celui qui, en quête de bois dur, s'approche d'un arbre puissant, l'abat, mais n'en prend, ni le tronc, ni le bois nouveau, ni les rameaux, mais seulement un bout d'écorce où il n'y a point de moelle, encore moins le bois dur qu'il cherchait[17]. Comme telle substance dure, primordiale, essentielle, est donc le "Moi", qui sert de vrai point de référence au bouddhisme.



Il y a plus encore. En parlant d'"attitude olympienne" et de détachement, on ne doit pas penser à quelque chose qui ressemblerait à l'indifférentisme d'un stoïcisme mal entendu. Au fond, la "renonciation" *ariya* se base sur la volonté d'inconditionné, comme liberté et comme pouvoir aussi. Ce qui résulte pareillement des textes. Le Bouddha, pour réfuter l'opinion selon laquelle les troncs de la personnalité commune seraient "moi-même", demande à son interlocuteur si un puissant souverain, voulant faire justicier ou proscrire quelqu'un de son royaume, le pourrait. La réponse est naturellement affirmative. Alors le Bouddha réplique: "Que penses-tu maintenant, toi qui dis ainsi: 'Le corps est moi-même'? Peux-tu, en ce corps, accomplir le désir: 'Ainsi doit être mon corps! Ainsi ne doit pas être mon corps?'" — et la même question est posée pour les autres éléments de la personnalité. L'interlocuteur est contraint de répondre négativement, et c'est par une telle voie que l'opinion de l'être, du "Moi", du corps, des sentiments, des tendances, et ainsi de suite, est évidemment réfutée[18]. Ici encore, l'idée de base n'est pas douteuse: ce n'est pas le simple fait que le corps, les sentiments, la conscience, et ainsi de suite, soient changeants, mais c'est aussi le fait que leur changement est indépendant de moi — et qu'il est tel, que, sur lui, par la voie ordinaire, dans l'existence sa*m*sârique, je puisse bien peu — c'est ce fait qui impose le "je ne suis pas ceci, ceci n'est pas mien, ceci n'est pas moi-même ". Sur une telle base, on dit précisément: "A ce qui ne vous appartient pas, renoncez"[19]. L'argument, présentement cité, revient en certains passages. On le rapporte, d'abord, à la toute première exposition de la doctrine, faite par le prince Siddharta à Bénarès: "Si le corps était le Moi, ce corps pourrait ne pas être sujet à la maladie et, en le touchant, on pourrait dire: 'Qu'ainsi soit mon corps, qu'ainsi ne soit pas mon corps'. Mais puisque le corps est sujet à la maladie et qu'il n'est pas possible de dire, en le touchant: "Qu'ainsi soit mon corps, qu'ainsi ne soit pas mon corps', pour cette raison, le corps n'est pas le Moi"[20]; et l'on en dit autant pour les autres *khandhas*. Ailleurs figurent les attributs "impuissant", "caduc", "faible", "infirme", associés à l'impermanent (*anicca*). C'est précisément en considérant de tels caractères que s'évanouit l'attachement, que s'interrompt l'identification, provoquée par la manie[21]. Il est clair que là où le corps et tous les autres éléments se trouveraient, par contre, en mon pouvoir, ils obéiraient à mon commandement, et que si mon rapport avec eux n'était pas celui de qui est conditionné, mais celui de qui conditionne, tout le raisonnement en deviendrait différent. On notera, ici, la correspondance du point de vue bouddhique avec celui de la Grèce la plus antique. Il s'agit de l'éternelle "privation" — στέρησις — il s'agit de l'éternelle impuissance, propre aux choses qui deviennent, qui "sont et ne sont pas": ce qui provoque la renonciation. "En reconnaissant comment la forme est impuissante, insatisfaisante, triste, et de même pour les sentiments, les représentations, les tendances,

la conscience; en découvrant ce qui est en elles consistance d'attachement pour la résolution, l'inclination et l'adhésion de l'esprit: en l'éloignant, en le détruisant, en l'abandonnant et en m'en détachant, je comprends que mon cœur s'est libéré" — ainsi parle l'ascète[22]. Qui considère le corps comme soi-même, ou le corps comme sien, ou soi-même comme corps — ajoute-t-on — celui-ci ressemble à qui, transporté par un impétueux torrent de montagne, croit pouvoir se sauver en s'agrippant aux herbes et aux faibles joncs des deux rives[23]. Il sera balayé.

Sur une telle base, on peut parler, à l'égard de la réalisation bouddhique, d'une volonté, non seulement de libération, mais aussi de liberté, d'inconditionalité, d'invulnérabilité. De fait, une des images qui reviennent, à propos de l'ascète, est celle de celui qui, une fois brisés les liens, tous les liens, est libre. Il est celui qui, tel un fauve indompté, échappe au lacet, et ne tombe donc à la merci du chasseur, raison pour laquelle "il peut aller où il veut" — alors que pour les autres, assujettis à la concupiscence, "vant le dire: perdus, ruinés, tombés à la merci du dam"[24]. Il est celui qui a trouvé le seigneur en lui-même, qui "a le cœur en son pouvoir et qui n'est pas au pouvoir du cœur"[25]. Il est le seigneur des délibérations. "La délibération qu'il veut, il la délibèrera; la délibération dont il ne veut pas, il ne la délibèrera point"[26]. Comme un éléphant parfaitement dompté, conduit par le dompteur, va en une quelconque direction; comme un aurige expert, ayant tout prêt, sur un bon terrain, à un carrefour, un char tiré par un pur-sang, peut le conduire où il veut; enfin, comme un roi ou un prince, d'un coffre pleins d'habits, peut choisir librement celui qui lui plait davantage pour le matin, le plein jour ou le soir — pareillement l'ascète peut diriger son esprit et son être vers l'un ou l'autre état, selon la liberté[27]. Encore quelques comparaisons: comme celui qui, chargé de dettes, réussirait à les éteindre, et réaliserait même un surplus pour se créer une vie propre; ou comme celui qui, épuisé par la maladie, avec un corps sevré de force, parviendrait à éliminer le mal et se sentirait nouvellement fort; ou comme celui qui serait un serf, dépendant des autres, et réussirait à se libérer de cette esclavage, se sentirait maître de lui, indépendant des autres, homme libre qui peut aller où il veut; ou, enfin, comme celui qui traverserait des lieux déserts, pleins de pièges et de périls, et qui parviendrait, sain et sauf, au terme de son voyage, sans avoir rien perdu[28]. Pour compléter le sens de ce qui apparaît comme une valeur à un esprit noble, soient aussi remémorés ces attributs de l'Éveillé: "celui qui a déposé le poids", le "délié", le "décroché", le "réchappé", le "défonceur", l'"arracheur de la flèche", le "remplisseur de la fosse", "celui qui évite le tourbillon". Par tourbillon, on entend les facultés de la convoitise[29]; par flèche, on entend la brûlure, la soif de vivre, qui a blessé en profondeur et qui a empoisonné le principe supérieur; par fosse, on entend le *samsâra*, qui apparaît donc ici avec le même sens que "devenir" et "matière" connurent dans l'antique conception hellénique: en tant que Pénia, en tant que pérennelle insuffisance et "privation", en tant qu'impuissance à s'accomplir —



ou comme dans le symbolisme d'Oknos: une corde qui se tresse, mais qui est continuellement dévorée[30].

C'est sur cette base qui "les nobles fils, mus par la confiance", reconnaissent leur vocation et conçoivent le "saint but": "Voici, vous mes disciples, quelqu'un, lui-même sujet à la naissance, observant la misère de cette loi de nature, cherche la sans-naissance, incomparable sûreté, l'extinction; lui-même sujet à la décadence, observant la misère de cette loi de nature, il cherche la sans-décadence, incomparable sûreté, l'extinction; lui-même sujet à la mort, observant la misère de cette loi de nature, il cherche la sans-douleur, la sans-agitation, incomparable sûreté, l'extinction; sujet lui-même à l'ordure, observant la misère de cette loi de nature, il cherche la sans-ordure, incomparable sûreté, l'extinction. Ceci, vous, mes disciples, est le saint but"[31].

Reprenant le problème de la détermination des vocations, on a dit que la pierre de touche est constituée par le fait de s'identifier, ou de ne pas s'identifier, avec toute une hiérarchie de modes d'être, et le point de départ: l'*anattâ*, a déjà été implicitement indiqué. Le fait de ne pas s'identifier, même avec la corporalité, avec les sentiments, avec les images, avec les tendances innées, mais avec la propre conscience en tant que conscience individualisée — c'est-à-dire le dépassement de la croyance dans la "personnalité" — *attânuditthi* — et dans sa persistance — est la première épreuve imposée à la nature noble[32]. Demeurer en cette croyance, signifie témoigner d'une forme d'"ignorance" (celle dont la base transcendantale est le second *nidâna*, c'est-à-dire *viññana*) et être assujetti à l'un des "cinq liens qui tirent vers le bas"[33]. Entre soi et soi est située une distance, jusqu'à pressentir, précisément, que la propre personne même est un simple instrument d'expression, quelque chose de contingent qui, en temps voulu, se dissoudra et disparaîtra dans le courant sa*m*sârique, sans que, par une telle voie, le noyau surnaturel, olympien, en nous-mêmes, ait pu en subir le moindre préjudice. La doctrine de l'inessentialité de la personne, du "Moi" psychologique et passionnel doit donc avoir pour effet une mentalité qui devienne calme, rassérénée, soulagée, éclaircie[34]. Elle ne doit pas être un motif d'égarement, mais la source d'une force supérieure. Seul celui qui a vécu positivement cette doctrine — est-il dit — possède une force suffisante pour traverser le courant vertigineux et pour atteindre, sain et sauf, l'autre rive; homme débile, incapable d'autant, est, au contraire, celui dont la mentalité ne s'est point libérée par l'œuvre de cette doctrine[35]. C'est pourquoi: ne pas considérer la conscience comme d'un individu pareil à soi-même, ni soi-même comme semblable à elle, ni celle-ci en soi-même, ni soi-même en celle-ci — aussi peu que les autres *khandhas*, sentiments, images et tendances[36].

Second point. Il convient de barrer résolument la voie à toute promiscuité panthéiste, à tout mysticisme naturaliste, à toute confusion avec le tout. Le but de cette ultérieure épreuve de l'esprit noble est donc de prendre nettement ses distances vis-à-vis de la confusion de ce monde spirituel, tellement caractéristique

d'un certain type humain, déchu de tout ce qui est classique, clair, dorique et viril. Ce qui est singulier, c'est que ce délitement panthéiste, cette restitution de l'homme à l'âme confuse du tout, ou à la "vie", est parfois considérée comme une caractéristique de la mentalité orientale et spécialement hindoue. Pour réfuter cette opinion, suffirait donc le fait de l'existence et de la diffusion, en Orient, de la doctrine bouddhique de l'éveil. Si dans l'Inde prébouddhique — surtout avec la spéculation plus tardive, concernant le Brâhman — cette fausse volte, comme nous l'avons dit, s'était annoncée en une certaine mesure (et elle se représentera, plus tard, avec diverses formes populaires de l'hindouisme) — elle doit, cependant, être considérée comme une anomalie, anomalie contre laquelle le bouddhisme, en compagnie du *Sâmkhya*, constitua un réactif salutaire. Des phénomènes analogues se sont, du reste, pareillement présentés au sein de l'ancien monde méditerranéen, sous la forme de réémergences, à la suite de la décadence des traditions olympiennes et héroïques. Il s'agit donc d'un phénomène en soi, pour lequel seul celui qui est mal informé, ou de mauvaise foi, peut, sans discrimination, se servir de l'étiquette "panthéisme oriental".

Donc, antipanthéisme. "Prendre la nature en tant que nature, penser la nature, penser sur la nature, penser mienne est la nature" et en jouir; prendre l'unité ou la multiplicité, telle ou telle force cosmique ou élémentaire, prendre enfin le tout en tant que tout, penser le tout, penser au tout, penser "mien est le tout", et en jouir — cette identification panthéiste est, pour le bouddhisme, une autre fois, indice d'"ignorance", marque de qui "n'a rien connu", de qui est " un homme commun, sans entendement pour la doctrine des *ariyas*, inaccessible à la doctrine des *ariyas*".

Sur une telle base, on pourrait dire, en général, que la doctrine bouddhique de l'éveil réclame une vocation antimystique. Il est vrai que le terme *mystikos* — de μυηῖν = "fermer", "serrer" (en particulier, les lèvres) — se référa originairement aux Mystères, faisant allusion à ce qui est secret, arcane, qui ne doit être prononcé. Toutefois, le sens courant du terme est un autre: aujourd'hui, le mysticisme désigne la tendance à de confuses identifications, avec mise en relief du moment émotionnel et réduction de l'élément " connaissance" et "clarté"; ce qui est expérience vécue y est, certes, accentué (généralement, en face d'un dogme et d'une tradition), mais il s'agit essentiellement d'une expérience, en qui le noyau central de soi-même se dissout, est submergé, est "transporté". C'est pourquoi, trop souvent, l'ineffabilité mystique, loin d'être propre à une connaissance vraiment transcendante, est celle de ceux qui — pour se servir d'une expression parfaite de Schelling — en leur manière de s'identifier confusément avec l'un ou l'autre état, non seulement n'expliquent pas l'expérience, mais deviennent eux-mêmes des sujets qui ont besoin d'être expliqués, en sorte que, souvent, le plan mystique, plus que super-rationnel, doit être seulement réputé sub-rationnel. On se trouve dans le domaine d'aventures spirituelles, se déroulant en marge des religions dévotionnelles ou sous le signe



du panthéisme, et dont le style se troupe aux antipodes de celui d'une sévère et haute ascèse et de la voie *ariya* de l'éveil.

Troisième point. Dans le monde moderne, ceux qui combattent les doctrines immanentistes et qui se sont même improvisés les "défenseurs de l'Occident" contre le "panthéisme oriental" (Henri Massis en est un exemple typique) ont généralement, pour point de référence et pour bannière, la "transcendance". Il s'agit donc d'une transcendance fort relative, c'est-à-dire celle qui procède de la conception théiste hébraïco-chrétienne. Or, en ceci également, le bouddhisme voit une pierre de touche pour les vocations. Nous avons déjà dit que le prince Siddharta fut induit à divulger son savoir pour avoir reconnu qu'en dehors des êtres communs, il en est de plus nobles, et de "nombreux qui estiment qu'est mauvaise l'exaltation en faveur d'autres mondes". La "doctrine de l'éveil" est présentée comme celle qui enseigne à se rendre libre, non seulement du "Moi" individuel, conditionné et terrestre, mais aussi de celui que l'on peut imaginer en quelque au-delà[38]. Toutes formes de conduite morale, toutes pratiques ou rites, dont le ressort est l'espérance en une continuation posthume de la personnalité, sont indiqués comme un autre des liens, tirant vers le bas[39]. Ainsi, en plus d'une engeance de pénitents imbéciles, inquiets, obtus, non virils[40], on parle d'ascètes et de prêtres, qui, "par crainte de l'existence, par haine de l'existence, tournent sans repos autour de l'existence, à peu près comme un chien, lié par une corde à une colonne solide ou attaché à un pieu, tourne sans trêve autour de la colonne ou du pieu"[41]. Les doses sont ensuite doublées à l'égard des ascètes ou des prêtres, qui "professent un attachement pour l'au-delà" et qui pensent: "Nous serons ainsi après la mort, nous ne serons pas ainsi après la mort", tout comme un marchand, allant au marché, pense: "De ceci me viendra cela; avec ceci je gagnerai cela"[42]. Si un Plotin, contre les conceptions moralistes, put dire: "Ne pas être un homme de bien, mais devenir un dieu — tel est le but"[43], la doctrine de l'éveil conduit encore plus loin.

Au-delà du lien humain se trouve le lien divin, l'attachement à tel ou tel état, non plus humain, corporel ou terrestre, mais, tout de même, encore et toujours conditionné d'existence. De tels états, dans la tradition hindoue, sont personnifiés par les divers *dévas* et par leurs sièges, équivalents des hiérarchies angéliques et séraphiques de la théologie occidentale, mais aussi de ce qui, dans une conception plus populaire, prend une valeur de "paradis". La doctrine de l'éveil entend conduire au-delà de ces états: elle éprouve les vocations, en ce sens qu'elle demande jusqu'à quel point il est possible de pressentir que ces mêmes états sont inadéquats en face d'une volonté de l'inconditionné, et si les avoir pour point extrême de référence et pour justification suprême d'une existence est encore un lien, une insuffisance, une soif, une manie. C'est ainsi que, dans le canon, se lisent textuellement ces mots: "Vous devez éprouver vergogne et mépris, si des ascètes d'autres écoles vous demandent si donc c'est pour ressusciter dans un monde divin que l'on conduit une vie ascétique près de

l'ascète Gotamo"[44]. Dans un autre texte, on en vient à dire que les " dieux" ne peuvent rejoindre la libération, puisqu'ils sont hébétés par les béatitudes célestes. Une maxime du soufisme dit de manière analogue: "Le paradis est une prison pour l'initié".

Il ne suffit pas encore. La notion même d'être, citadelle de toute la théologie théiste, est attaquée. Ici, comme nous l'avons dit, le bouddhisme ne fait que maintenir son adhésion au point de vue métaphysique et hyper-religieux de la précédente tradition hindoue. Pour celle-ci, le dieu personnel, en tant que pur être, appartient lui-même à la manifestation: il n'est pas l'inconditionné. C'est pourquoi, en tant que vraiment inconditionné, on ne peut entendre que celui qui se trouve au-delà de l'être comme du non-être, qui est supérieur et antérieur à ces deux catégories transcendantales. Pour le bouddhisme également, ceci est le point extrême de référence, et non la sphère de l'être, et non la sphère du non-être. S'attacher à l'une ou à l'autre de celles-ci est un lien, est une limitation. "En méditant, selon la vérité, l'origine et la fin", il convient d'être capable de les dépasser l'une et l'autre[45]. Même la "conscience universelle", dans l'enseignement bouddhique, appartient au monde sa*m*sârique, car elle est une variété de la conscience sa*m*sârique — on peut dire: elle est sa limite.

Dans les textes, cette vue se trouve exprimée effectivement à travers diverses images. Il y a, par exemple, le mythe de celui qui, voulant savoir où les éléments sont complètement anéantis, se rend chez les dieux et passe d'une hiérarchie à l'autre, atteignant enfin le monde du grand Brahmâ, du dieu suprême de l'être. Mais le Brahmâ n'est pas en mesure de lui répondre. Celui-ci renvoie l'ascète au Bouddha, lui disant en plus qu'il a mal fait de s'éloigner du Sublime et de chercher auprès d'autres une telle connaissance. C'est le Bouddha, et non le Brahmâ, qui fournit la réponse. Il indique l'état spirituel des *arahants*, invisible, sans fin, resplendissant: ici, les éléments ne peuvent plus trouver le moyen de s'enraciner; ici, sans résidus, cesse tout "nom-et-forme"[46]. Mais un autre mythe est encore plus efficace, modelé qu'il est avec une puissance michelangélique. Il s'agit de ce qui est appelé la "visite à Brahmâ"[47]. Le Bouddha arrive dans le royaume de Brahmâ, dont il est dit: "Ici est l'éternel, ici est le persistant, le semperdurant, ici est l'indissolubilité et l'immutabilité: ici ne règne naître et vieillir, et mourir, et trépasser, et réapparaître; et il n'y a pas une autre liberté, plus haute que celle-ci". A Brahmâ, qui affirme tout ceci, le Bouddha rétorque qu'il est, lui aussi, la victime de l'illusion, de l'aveuglement. Mais ici intervient Mâra, le malin, le dieu de la convoitise et de la mort; il entre dans une des entités célestes, appartenant à la suite de Brahmâ, et c'est ainsi que, de ce dernier, il parle au Bouddha: "Moinillon, garde-toi de celui-ci! Certes, il est bien Brahmâ, l'omnipotent, l'insurpassé, l'omnivoyant, le souverain, le seigneur, le créateur, le conservateur, le père de tout ce qui fut et de tout ce qui sera. Avant toi déjà, il y eut, dans le monde, des ascètes et des prêtres, qui étaient les ennemis des éléments, de la nature, des dieux, du seigneur de la



génération, de Brahmâ; ceux-ci, avec la dissolution du corps, après avoir consumé leur force vitale, parvinrent à d'abjectes formes d'existence. C'est pourquoi je te conseille, ô ascète: fais attention, ô digne! Ce que Brahmâ t'a dit, tiens-le toi pour dit, afin que tu ne contredises pas la parole de Brahmâ. Si, toi, ascète, tu décidais de contredire la parole de Brahmâ, ce serait faire comme l'homme qui s'approcherait d'un rocher et qui le battrait avec un petit bâton, ou comme un homme, ô ascète, qui, roulant dans un abîme infernal, chercherait à s'agripper au terrain avec les mains et avec les pieds: c'est ce qui t'arriverait précisément ici, ô moine!". Et à Mâra, le malin, s'associe Brahmâ, pour redire: "Moi, ô digne, je tiens pour éternel ce qui est proprement éternel: pour persistant, pour pérennel, pour indissoluble, pour immuable, ce qui est proprement tel; où il n'y a pas de naissance, ni de décadence, pas de mort, et pas de trépas, et pas de réapparition, moi, de ceci, je dis: ici, en vérité, ne règnent pas de naissance, ni déchéance, pas de mort, pas de trépas et pas de réapparition; et parce, qu'il n'y a pas une autre liberté plus haute, c'est pourquoi je dis: toi, certes, tu ne découvriras pas une autre liberté plus haute, quelque fatigue et quelque peine tu voudrais même t'en donner. Si tu prends la terre, si tu prends les éléments pour point d'appui, alors tu m'as pris pour point d'appui, tu m'as pris pour base, tu dois m'obéir, tu dois me céder; si tu prends, ô moine, la nature, les dieux, le seigneur de la génération, pour point d'appui, alors tu m'as pris pour point d'appui, tu m'as pris pour base, tu dois m'obéir, tu dois me céder; si tu prends, ô moine, Brahmâ pour point d'appui, alors tu m'as pris pour point d'appui, tu m'as pris pour base, tu dois m'obéir, tu dois me céder". A ce point, les antithèses augmentent de puissance jusqu'à une grandeur cosmique, avec le plus paradoxal des retournements, du point de vue qui prévaut dans les religions occidentales. En effet, alors que la volonté d'outrepasser le Seigneur même de la création, apparaîtrait comme chose diabolique, voici que le Bouddha, au contraire, découvre une embûche diabolique, précisément en sens contraire, c'est-à-dire avec la tentative, qui est faite, de l'arrêter à la sphère de l'être, de présenter cette sphère comme une limite insurmontable, au-delà de laquelle il est absurde et fou de chercher une plus haute liberté. Ici, c'est proprement le Malin qui cherche à faire croire que le Dieu personnel, le Dieu de l'être, est la suprême réalité, et à menacer le Bouddha avec la damnation qui aurait déjà frappé d'autres ascètes. Dans un autre texte[48], sa tentation consiste en ceci: induire le Bouddha à se restreindre à la voie des bonnes œuvres, des rites et des sacrifices, à la voie religieuse au sens strict, si l'on peut dire. Mais le Bouddha découvre le piège et parle ainsi à Mâra: "Je te connais bien, Malin, abandonne l'espérance: 'Il ne me connaît pas'; Mâra, tu es le Malin. Et ce Brahmâ, ici, ô Malin, ces dieux de Brahmâ, ces légions célestes de Brahmâ: ils sont tous dans ta main, tous se trouvent en ton pouvoir. Toi, Malin, tu penses certainement: 'Lui aussi doit être en ma main, en mon pouvoir!'. Mais moi, Malin, je ne suis pas dans ta main et je ne suis pas en ton pouvoir".

S'ensuit une épreuve symbolique. Le Dieu personnel, celui de l'hébraïque "Je suis celui qui suis", le Dieu de l'être, celui dont l'essence est son existence, comme tel, ne peut pas ne pas être, à savoir qu'il est lié à l'être, qu'il est passif par rapport à l'être. Il n'a pas le pouvoir d'aller au-delà de l'être. C'est ici que se place l'épreuve. Qui peut "disparaître"? Autant dire, qui est le seigneur, tant de l'être que du non-être, parce qu'il ne s'appuie, ni à l'un, ni à l'autre? Brahmâ ne sait pas disparaître. Au contraire, le Bouddha disparaît. Tout le monde de Brahmâ reste alors stupéfait et reconnaît "la haute puissance, le haut pouvoir de l'ascète Gotamo". La limite est écartée. La dignité de l'*atidevo*, de celui qui va au-delà du monde même de l'être, pour ne rien dire d'une quelconque forme "céleste", est démontrée. A Mâra, le malin, ne reste plus que cette vaine tentative: dissuader le Bouddha de diffuser la doctrine[49].

Voici donc où conduit l'épreuve bouddhique des vocations: ne point convoiter, "pas même la plus haute de toutes les vies" — non seulement passer de cette rive à l'autre, mais pressentir ce qui se trouve au-delà de l'une et l'autre[50]. Les paroles de l'Eveillé sont les suivantes: "La nature, les dieux, le Seigneur de la génération, le Brahmâ, les Resplendissants, les Rayonnants, les Puissants, les Ultrapuissants, le tout, moi, j'ai connu combien le tout, combien l'ensemble du tout est insatisfaisant: j'ai reconnu ceci et j'ai renoncé au tout, j'ai abdiqué le tout, je me suis détaché du tout, j'ai renié le tout, dédaigné le tout. Et, avec ceci, ô Brahmâ, non seulement je te suis égal en connaissance, non seulement je prétends que je ne suis pas en-dessous de toi, mais je prétends que je te suis de beaucoup supérieur"[51]. Pour tout ce monde aussi, doit valoir aux yeux du "noble fils" le "Je ne suis pas ceci, ceci n'est pas mien, ceci n'est point moi-même"[52].

Une limite plus haute que celle-ci est-elle concevable? Pour les *ariyas*, elle est concevable. Attachement, dépendance, satisfaction doivent être déracinés, jusques à l'égard de ce qui vaut comme fin suprême de l'ascèse bouddhique, c'est-à-dire l'extinction. Ici, se trouve l'extrême tentation et l'extrême surpassement. Ici la volonté de l'inconditionalité va jusqu'au paradoxe. Voici quelle est l'ultime vérité de la série: qui pense l'extinction, qui pense à l'extinction, qui pense sur l'extinction, qui pense "mienne est l'extinction" et qui s'éjouit de l'extinction — celui-ci ne connaît pas l'extinction, ne connaît pas la voie, n'est pas à compter parmi les "nobles disciples"[53]. Si, même à cet égard, on ressent, pour sublimé qu'il soit, un désir, c'est que l'on n'a pas encore connu le lieu et le sens de la grande libération.

C'est au moment d'entendre tout ce qui se présente, que l'on entrevoit la fermeté surnaturelle et la fin de l'angoisse. Qui ne pense plus, ni à l'être, ni au non-être, et qui ne s'attache et ne s'agrippe plus à rien, celui-ci ne tremble plus: il rejoint la haute et surnaturelle "fermeté du calme"[54]. Ne tremblant plus, il ne convoite pas même — "ne tremblant pas, pourquoi convoiterait-il?"[55]. Telle est l'acmé que doit pressentir le "noble fils", c'est elle qui doit lui valoir



pour but. Et la stabilité, et la sûreté de ceux qui ne connaissent plus l'angoisse ou la peur, sont présentées, dans le mythe, comme quelque chose, qui, à son tour, agit de manière vertigineuse et terrible sur les autres, et pas seulement sur les êtres humains; ceux-ci, en face de ceux-là, ressentent leur propre contingence, non connue auparavant; et l'angoisse primordiale, non atténuée, réapparaît. Ils ont le sentiment de l'abîme.

Lorsqu'un homme est capable de vivre toutes ces significations, alors sa vocation est prouvée, il est sur la voie de la révulsion, il peut tenter de suivre le sentier, retrouvé par le prince Siddartha. Mais, à propos de tout ceci, il n'y a pas lieu de s'illusionner. Il convient de s'en tenir fermement à ce point: le développement, dans le sens de la "doctrine de l'éveil", implique quelque chose de semblable à une fracture et à un arrêt. Que l'on se souvienne des symboles déjà indiqués: tant que l'on "va", il n'est pas possible de rejoindre le point où "le monde finit". Il faut s'arrêter. Il importe qu'intervienne, de quelque manière, un élément extra-sa*m*sârique, que le bouddhisme appelle *pañnâ* (en sanscrit: *prajñâ*) et qui est l'opposé d'*avijjâ*. Cet élément, avec sa présence, arrête le "courant", de la même manière que l'élément *avijjâ* — le non-savoir, l'état de manie et d'intoxication — le confirmait. A ce point déjà, survient alors une suspension, partielle ou virtuelle, de tous les éléments, influencés par *avijjâ*; à vrai dire, il ne s'agit pas d'une simple suspension, mais bien d'une inversion du courant: le flux ou tourbillon, qui avait engendré l'homme commun, s'apprête à devenir celui qui engendre un être supérieur — *uttamapurisho*: *pañnâ* devient l'élément central qui transforme et purifie toutes les forces constitutives de la personnalité, rejetant et détruisant en elles l'élément *avijjâ* et les influences des *âsavas*[56]. C'est pourquoi on parle aussi, en dehors de la connaissance, d'une force spéciale, d'une "supérieure et puissante énergie" — *virya* — diverse des communes énergies humaines, qui produit à elle seule le miracle de "se libérer de la volonté par le moyen de la volonté"[57], et qui permet de résister et de faire avancer en direction de la grande libération[58].

Un des aspects, par le moyen desquels le bouddhisme mahâyânique représente une décadence par rapport au bouddhisme originaire, consiste dans le fait de supposer en chacun la présence de l'élément *pañnâ* (*prajñâ*), et donc de concevoir chacun comme un *bodhisattva* en puissance, c'est-à-dire comme un être susceptible de devenir un *buddha*. Quoi qu'il en soit doctrinalement de la question à ce propos, ce point de vue, dans la pratique, ne peut être dit "conforme à la réalité" — *yathâ bhûta*m. La manifestation de la connaissance et de la force, au sens qui vient d'être dit, surtout pour l'homme des derniers temps, peut bien être appelé une espèce de "grâce", tant est grande sa discontinuité par rapport à toutes les facultés et aux formes de conscience, non seulement des êtres communs, mais aussi des plus dotés. Le propre cas du prince Siddharta, c'est-à-dire le fait qu'il n'ait eu besoin de quelqu'un pour s'ouvrir la voie jusqu'à la libération, ni de maîtres, ni d'initiations spéciales, cet exemple ne doit pas

induire à répéter l'aventure du baron de Münchhausen, lorsqu'il tenta de se soulever dans les airs en se tirant par les cheveux. D'une façon ou d'une autre, quelque chose doit survenir: une sorte de crise profonde, ou de fracture, ou de "grâce", capable de fournir positivement la base d'une "vie nouvelle". On ne répétera jamais assez que l'homme actuel est, constitutionnellement, profondément divers de celui des antiques civilisations traditionnelles. Il est donc bien de mettre à part des vues, comme celle, déjà indiquée, du Mahâyâna, si l'on ne veut pas engeigner soi-même ou les autres.

Quoi qu'il en soit, on souligne, dans le bouddhisme, l'importance du moment. Dans un texte, le "savoir" est parangoné à un éclair. On exhorte à "ressurgir", à "se réveiller", afin de voir la propre passivité, la propre paresse, "sans laisser passer un seul moment": une fois passé le juste moment, celui qui permettrait de surmonter la force à laquelle sont assujettis, tant les hommes que les dieux, le démon de la mort affirmera, de nouveau, son pouvoir[59]. "Aujourd'hui, il faut livrer bataille — demain, peut-être, il sera trop tard. Pour nous, qu'il n'y ait point de trêve avec la grande armée de la mort. Seul celui qui vit de la sorte, luttant infatigablement, jour et nuit, atteint la béatitude et peut être dit saint et sage"[60]. A propos de cet état d'esprit, on donne aussi l'image suivante: que ferait un roi, auquel on viendrait communiquer que les montagnes se meuvent, s'écroulent et emportent tout, en s'approchant de son royaume, tant du Nord que du Sud, tant de l'Orient que du Ponant, et à qui apparaîtrait fort clairement combien il est difficile de continuer en l'état humain d'existence[61]?

A conclusion de cette première partie, nous dirons quelques mots encore à propos de l'attitude de la "doctrine de l'éveil", en face de l'ascèse, unilatéralement liée à des pratiques de mortification et de pénitence.

Le bouddhisme prend position contre toutes les formes d'ascèse douloureuse et autosadique. Une fois considérés les "multiples modes de fervente et douloureuse ascèse du corps", il en vient même à soutenir que celui qui les suit "avec la dissolution du corps, parvient, après la mort, le long de mauvais sentiers, à la perdition et au dam", en sorte que c'est là "une façon de vivre, qui comporte mal présent et mal futur"[62]. Les formes d'une "tourmenteuse pénitence", selon la doctrine du Bouddha, sont inutiles, non seulement aux fins de l'"extinction", mais aussi pour qui aspire à rejoindre une forme quelconque d'existence "céleste"[63]. Avec des traits efficaces, sont ensuite décrits des types de pénitents et de religieux, que l'on retrouve souvent dans l'ascétisme et dans le monachisme religieux: "amaigris, desséchés, abrutis, pâlis, émaciés, qui n'attirent, à ce qu'il semble, l'œil d'aucun qui les regarde", puisque la vie qu'ils conduisent, ils la conduisent, au fond, à contre-cœur, par une fausse vocation, sans la base d'une conscience supérieure[64]. Ni les jeûnes, ni les mortifications, ni les sacrifices, les prières ou les oblations, ne purifient un mortel qui n'a point vaincu le doute et qui n'a point surmonté le désir[65]. Deux extrêmes doivent être évités par ceux qui se détachent du monde: "le plaisir du désir, bas, vulgaire,



indigne de la nature *ariya*, ruineux; la mortification de soi-même, douloureuse, indigne de la nature *ariya*, ruineuse. Ces deux extrêmes une fois évités, l'Accompli découvrit la voie de milieu, qui fait les voyants, qui fait les sages, qui conduit au calme, à la connaissance surnaturelle, à l'illumination, à l'extinction"[66]. En distinguant, dans les divers cas possibles, ce qui est louable de ce qui est blâmable, même si l'on est parvenu à la sainte connaissance, le fait d'y être arrivé à travers le tourment de soi est déclaré blâmable[67].

Dans les textes, revient souvent le récit de la vie conduite par le prince Siddharta, avant le parfait éveil. A lui aussi, "avant le parfait éveil, en tant qu'imparfait éveillé, aspirant seulement à l'éveil", était venue cette pensée: "On ne peut conquérir le plaisir avec le plaisir; avec la douleur, on ne peut conquérir le plaisir"[68]. C'est ainsi qu'ayant abandonné sa maison contre la volonté des siens, encore "resplendissant de cheveux noirs, dans la beauté d'une heureuse jeunesse, dans la fleur de la virilité", insatisfait de la vérité des maîtres d'ascétisme, auxquels il s'était, tout d'abord, adressé (il semble qu'il s'agisse de sectateurs du *Sâmkhya*), il s'adonna à des formes extrêmes de mortification douloureuse. Après avoir ployé, de toutes manières, sa volonté, "comme un homme fort, en saisissant un autre plus faible par la tête ou par les épaules, le contraint, le comprime et l'abat", il passa au corps et pratiqua la suspension de la respiration, presque à la limite de l'asphyxie[69]. Notant qu'une pareille voie était pour lui sans issue, il pratiqua le jeûne, au point de devenir tellement maigre que ses bras et ses jambes ressemblaient à des roseaux secs, son épine dorsale à un chapelet, avec les vertèbres saillantes et rentrantes: cheveux et poils caducs, pupilles enfoncées, évanescentes et petites, "comme des reflets dans un puits profond". C'est ainsi qu'il en arriva à cette pensée: "Ce qu'ascètes et prêtres, dans le passé, n'ont jamais éprouvé en fait de sensations douloureuses, brûlantes et amères, ou qu'ils éprouvent présentement, ou qu'ils pourront même éprouver dans l'avenir: ceci est le maximum, et l'on ne peut arriver au-delà. Et pourtant, avec cette amère ascèse de douleur, moi, je n'arrive pas à la sainte et hyperterrestre richesse du savoir". Alors lui apparut brusquement l'évidence: il doit y avoir une autre voie pour l'éveil. C'est alors qu'un souvenir lui revint et lui permit de la trouver: le souvenir d'un jour où, se trouvant encore parmi les siens, il s'était assis à l'ombre fraîche d'un oranger, lorsqu'il se sentit à l'improviste dans un état de calme, de clarté, d'équilibre, de paix, loin de toutes convoitises et loin de toutes les choses troublantes. Alors se fit jour en lui "la conscience conforme au savoir: 'La voie est celle-ci'"[70].

Ceci est extrêmement significatif, quant au style de l'ascèse bouddhiste: ainsi se trouvent confirmés les traits d'une ascèse claire, équilibrée, libre des complexes du "péché" et de la "mauvaise conscience", libre des autosadismes spiritualisés. A ce propos, il vaut la peine de relever qu'une maxime bouddhique dit que celui qui, étant sans faute, ne reconnaît pas conforme à la vérité: "En moi, il n'y a point de faute", est pire que celui qui sait au contraire: "En

moi, il n'y a point de faute". Et l'on donne, à ce propos, une comparaison: un plat de bronze reluisant et net, n'étant point employé ou nettoyé, au bout d'un certain temps, apparaîtra sale et taché; de même, qui n'est pas conscient de sa propre droiture, est bien plus qu'un autre, exposé à des confusions et déviations en tous genres[71]. Il ne s'agit, ici, en aucunes manières, d'orgueil, ni de présomption: il s'agit de l'exigence d'une purification, à laquelle on doit tendre à travers une conscience exacte et objective. En partant d'elle, trouvent aussi leur juste place ceux qui, pour se sentir ermites, pénitents, pauvres, vêtus de hâillons ou observant les formes les plus extérieures de la moralité, s'exaltent et croient pouvoir mépriser les autres[72]. L'ascèse *ariya* est d'autant plus privée de vanité et de sotte superbe (laquelle, en tant qu'*uddhacca*, est même considérée comme un des liens les plus forts), qu'elle s'est compénétrée de dignité et de calme connaissance d'elle-même.

Ceci ne veut point dire, toutefois, que l'on doive se faire des illusions, en croyant que, pour cette ascèse, ne soient point nécessaires d'exceptionnelles énergies intérieures et que ne s'impose pas une discipline sévère pour soi-même. Celui qui reconnut que la voie de l'ascèse douloureuse n'est pas le bon chemin, reste encore et toujours celui qui sut démontrer à lui-même la capacité de la suivre jusqu'en ses formes les plus extrêmes. C'est ainsi qu'au moment où la vocation se trouve définie et au moment où l'on a la sensation de l'apparition en soi de l'élément *paññâ*, il importe que l'on ait le pouvoir d'une résolution absolue et inflexible. Lorsque, dans la forêt de Gosi*n*gam, durant une claire nuit lunaire, sous les arbres en fleurs, et semblant que de célestes parfums voltigeaient à l'entour, les disciples du Bouddha se demandèrent quel ascète pouvait conférer tant de splendeur à la forêt, ceux-ci se mirent à indiquer telle ou telle discipline et tel pouvoir atteint. Il interrogèrent le Bouddha, qui leur dit: "Voici! Après le repas, un ascète s'assied à jambes croisées, le corps bien droit, et tâche de savoir: 'Moi, je ne veux pas me lever d'ici, tant que mon esprit ne sera pas sans attachements, libre de toute manie'. C'est un tel moîne qui peut conférer la splendeur à la forêt de Gosi*n*gam"[73]. Dans les textes canoniques, il est souvent fait mention de quelque chose de semblable à un "vide", et en ces termes: "Chez le disciple confiant, qui s'exerce avec zèle dans l'Ordre du maître, surgit cette notion: 'Que restent volontiers, de mon corps, seulement la peau, les tendons et les os, et que se dessèchent ma chair et mon sang: mais ce qu'avec vigueur humaine, force humaine, valeur humaine, il est possible d'obtenir — tant qu'il n'aura été obtenu, mon effort persistera'"[74]. Dans un autre texte encore, on parle de la force désespérée avec laquelle un homme lutterait contre un courant, sachant qu'autrement il sera emporté vers des eaux, pleines de tourbillons et de créatures dévoratrices[75]. Lutte, effort, action absolue, inflexible détermination, sont donc prises en considération. Mais selon un "style" spécial. C'est le style — redisons-le encore une fois — de celui qui se maintient conscient, de celui qui greffe les forces où elles doivent être greffées, avec une claire



connaissance de cause et d'effet, en paralysant les mouvements irrationnels de l'âme, les craintes et les espérances, en ne perdant jamais le sens calme et composé de sa noblesse et de sa supériorité.

[1] Cfr. *Anguttara-nikâyo*, V, 92-94.

[2] *Majjhima-nikâyo*, XXVI (250-251); *Mahâvagga*, I, V, 2-10; *Anguttarâ-nikâyo*, IV, 36, où l'image se rapporte à l'Éveillé en personne, et se trouve renforcée avec l'adjonction suivante: "Or moi, de même, né dans le monde, grandi dans le monde, j'ai dépassé le monde, et je ne suis point touché par le monde".

[3] *Anguttara-nikâyo*, III, 92. - On notera, dans ce passage, comment se produit le détachement, sur la base de la présence d'un élément positif — il est dit: puisque la propre conduite est droite, on renonce à la fausse conduite; puisque l'on possède la vraie connaissance, on renonce à la fausse connaissance; puisque l'on s'est fermé à la manie, on renonce à la manie.

[4] *Majjhima-nikâyo*, LXVIII (II, 172).

[5] *Ibid.*; pour tout ce dont le prince Siddharta aurait joui, même avec une exagération intentionnellement fabuleuse, cfr. *Anguttara-nikâyo*, III, 38.

[6] *Majjhima-nikâyo*, LXXV (II, 230-233); LXXXII (II, 332 sg.).

[7] *Majjhima-nikâyo*, CXXX; *Anguttara-nikâyo*, III, 35. - On voit aisément que les références aux enfers, qui se trouvent dans ces textes, sont destinées au peuple et privées de tout lien logique avec l'idée centrale qui y est exposée. Les "messagers célestes", en effet, peuvent seulement remémorer que la vie terrestre est fini et contingente; on ne peut discerner pour quelle raison devrait être puni avec toutes sortes de supplices fantastiques, dans l'au-delà, celui qui, ou ne voit point les messagers, ou se limite à prendre note de cette vérité, sans en tirer aucune conséquence pratique particulière, c'est-à-dire en acceptant la vie contingente, telle qu'elle est.

[8] Pour la série des objects des identifications possibles, cfr. *Majjhima-nikâyo*, I (I, 2 sg.).

[9] *Majjhima-nikâyo*, LXXV (II, 235-236); *Dhammapada*, 153-154.

[10] *Jâtaka*, 168.

[11] A propos de la théorie des "races de l'esprit", à laquelle se réfère la terminologie des passages qui suivent, cfr. notre ouvrage *Sintesi di dottrina della razza*, pp. 113-170, Milano 1941.

[12] *Majjhima-nikâyo*, XXII (I, 214-216); CIX (III, 80-81).

[13] *Samyutta-nikâyo*, XXII, 15; cfr. 17; XXII, 49, 59, 76; XXXV, 2, 3.

[14] *Samyutta-nikâyo*, XXII, 61, 9, 11; XXXV, 3, 12, 32; *Mâhavâgga*, I, XXI, 4.

[15] *Samutta-nikâyo*, XXII, 66-69, 33, 90; XXIII, 25-33; XXXV, 167, 169-171.

[16] Cfr. *Majjhima-nikâyo*, XVI.

[17] *Samyutta-nikâyo*, XXV, 193.

[18] *Majjhima-nikâyo*, XXXV, (I, 343-345).

[19] *Majjhima-nikâyo*, XXII (I, 218).

[20] *Mahâvagga*, I, VI, 38, 39-41; *Samyutta-nikâyo*, XXII, 59.

[21] Cfr. *Majjhima-nikâyo*, LXXV (II, 234); LXXIV (II, 222).

[22] *Majjhima-nikâyo*, CXII (III, 98).

[23] *Samyutta-nikâyo*, XXII, 93.

[24] *Majjhima-nikâyo*, XXVI (I, 257).

[25] *Majjhima-nikâyo*, XXXII (I, 322).

[26] *Anguttara-nikâyo*, IV, 35; *Majjhima-nikâyo*, XX (I, 189).

[27] *Majjhima-nikâyo*, CXIX (III, 166); XXXII (I, 323).

[28] *Majjhima-nikâyo*, XXXIX (I, 403-404).

[29] *Samyutta-nikâyo*, XXV, 200.

[30] *Majjhima-nikâyo*, XXII (I, 216).
[31] *Majjhima-nikâyo*, XXVI (I, 243-244).
[32] *Majjhima-nikâyo*, XLIV (I, 44); LXIV (II, 133).
[33] *Ibid.*
[34] *Samyutta-nikâyo*, XXII, 45.
[35] *Majjhima-nikâyo*, LXIV (II, 134-135).
[36] *Majjhima-nikâyo*, XLIV (I, 441).
[37] *Majjhima-nikâo*, I (I, 4-7).
[38] *Dîgha-nikâyo*, IX, 41-43.
[39] *Majjhima-nikâyo*, LXIV (II, 191).
[40] *Majjhima-nikâyo*, CVII (III, 64).
[41] *Majjhima-nikâyo*, CII (III, 21-22).
[42] *Ibid.*
[43] PLOTIN, *Ennéades*, I, II, 4; II, 7.
[44] *Anguttara-nikâyo*, III, 18.
[45] *Majjhima-nikâyo*, XI (I, 97).
[46] *Dîgha-nikâyo*, XI, 67-85.
[47] *Majjhima-nikâyo*, XLIX; cfr. aussi *Samyutta-nikâyo*, I, 4.
[48] *Mahâvagga* (Sûttanip.), II, 3-4.
[49] *Majjhima-nikâyo*, XLIX.
[50] *Dhammapada*, 383-385.
[51] *Majjhima-nikâyo*, XLIX.
[52] *Majjhima-nikâyo*, I, (I, 5).
[53] *Majjhima-nikâyo*, I (I, 10); CII (III, 25).
[54] *Majjhima-nikâyo*, CXL (III, 348-349).
[55] *Ibid.*, 350.
[56] Cfr. STCHERBATSKY, *Central Conception* etc., *op. cit.*, pp. 50, 73-74.
[57] *Majjhima-nikâyo*, LXVIII (II, 173); *Samyutta-nikâyo*, V, 272.
[58] *Mahaparinirvâna*, 16.
[59] *Cullavagga*, X, 1-3.
[60] *Majjhima-nikâyo*, CXXXI (III, 281, 284).
[61] *Samyutta-nikâyo*, III, 3.
[62] *Majjhima-nikâyo*, XLV (I, 451).
[63] *Majjhima-nikâyo*, LXXI (II, 202).
[64] *Majjhima-nikâyo*, LXXXIX (II, 408).
[65] *Cullavagga*, II, 11; *Dhammapada*, 141.
[66] *Mahâvagga*, I, VI, 17; *Samyutta-nikâyo*, XLII, 12; *Majjhima-nikâyo*, CXXXIX (III, 331).
[67] *Samyutta-nikâyo*, LII, 12.
[68] *Majjhima-nikâyo*, LXXXV (II, 359).
[69] On doit relever qu'il s'agit visiblement, ici, de certaines formes de rétension de la respiration, qui sont également utilisées comme épreuves ascétiques, et non de celles qui sont spéciales au *hatha-yoga*. - Cfr. notre ouvrage *Le Yoga tantrique*, Paris 1971.
[70] Cfr., par exemple, *Majjhima-nikâyo*, XII, XXXVI.
[71] *Majjhima-nikâyo*, V (I, 37-39).
[72] *Majjhima-nikâyo*, CXIII (III, 109-110). - On pourrait citer l'empereur Marc-Aurèle (*Mem.*, XII): "L'orgueil des humbles est, entre tout, le plus détestable".
[73] *Majjhima-nikâyo*, XXXII (I, 320-328).
[74] *Samyutta-nikâyo*, XII, 22; *Anguttara-nikâyo*, VIII, 13; *Majjhima-nikâyo*, LXX (II, 195).
[75] *Ittivuttaka*, 106.



# L'action

# I

## LES QUALITES DU COMBATTANT ET LE "DEPART"

Dans la doctrine bouddhique, l'exercice, ou développement — *bhâvanâ* — possède une double articulation. Avant tout, ainsi que nous l'avons déjà dit, d'entre les disciplines qui, non ultérieurement approfondies, ont seulement une valeur pour la vie, il sied de distinguer celles qui ont pour fond la "sapience" et qui se rapportent à une expérience plus qu'humaine — *uttari-manussa-dhamma*[1]. Toutefois, plus importante et générale est la distinction de l'ascèse totale en trois sections, à savoir: la section préparatoire de la "droite conduite" — *sîla*; la section de la concentration spirituelle et de la contemplation — *samâdhi*; enfin, la section de la "sapience", ou connaissance transcendante, et de l'illumination spirituelle — *paññâ* (en sanscrit: *prajñâ*)[2].

Au cours de ce qui suit, nous exposerons les disciplines, qui, par les textes, se réfèrent à chacune des trois sections. Quant à l'interprétation, nous ne négligerons pas ce à quoi une considération comparée de diverses traditions, se rapportant à un sujet analogue, peut reconnaître un caractère de "constantes".

Avant de traiter des instruments de l'ascèse, il convient de parler des conditions préliminaires qui sont requises chez l'individu, en dehors de la détermination, déjà étudiée, des vocations.

En premier lieu, pour aspirer à l'éveil, il faut qu'il y ait un être humain. Seulement à qui est né homme s'offre, en principe, selon le bouddhisme, la possibilité de parvenir à la libération absolue. Une telle possibilité n'existe pas pour ceux qui se trouvent en des conditions d'existence, non seulement inférieures, mais aussi supérieures à celle de la nature humaine, comme les *dêvas*, c'est-à-dire les entités célestes ou "angéliques". Alors que, d'une part, la condition humaine est jugée comme étant celle d'une contingence et infirmité fondamentales, elle

est, d'autre part, considérée comme un état privilégié, fort difficile à obtenir — "c'est chose ardue" — lit-on[3] — "que de naître hommes". C'est sur la terre que se décide le destin des êtres, quant aux fins surnaturelles: à tel point que, dans la théorie des *bodhisattvas*, on en vient à considérer la possibilité de "descentes" d'êtres sur la terre, êtres qui avaient déjà rejoint de très hauts états "divins", pour conduire l'œuvre à terme. Ainsi que nous le verrons, la libération peut également survenir en des états posthumes: toutefois, en de tels cas, elle est alors conçue comme la conséquence ou le développement d'une réalisation ou d'une "connaissance", déjà rejointe ici-bas. Le privilège qui, à telle fin, dans le bouddhisme, est également conçu pour l'homme, semblerait être lié à celui de disposer d'une liberté fondamentale. D'un tel point de vue, l'homme serait potentiellement un *atidevo*, c'est-à-dire une nature supérieure aux "dieux", et pour une raison semblable à celle qui se trouve indiquée par la tradition hermétique[4], c'est-à-dire par le fait de comprendre en soi, outre la nature divine, à laquelle anges et dieux sont liés, la nature mortelle, et, outre l'être, le non-être aussi: d'où la possibilité virtuelle d'atteindre l'acmé hyperthéiste, dont nous avons parlé, et qui correspond précisément à la "grande libération".

A celui qui entendait entrer dans l'Ordre créé par le prince Siddharta, on demandait: "Es-tu vraiment un homme?"[5]. Ici se trouve posée la prémisse, selon laquelle tous ceux qui ont un aspet humain ne sont pas forcément de vrais "hommes". Les points de vue, répandus dans l'Inde antique et aussi chez d'autres peuples, selon lesquels, en certains hommes, seraient incarnées des entités animales — ou viceversa: selon lesquels certains hommes "renaîtraient" en telle ou telle "matrice animale" — doivent être entendus symboliquement[6]: autrement dit, on fait allusion à des existences humaines, dont l'élément central, à la suite d'une régression, est orienté, sans résidus, dans la direction d'une des forces élémentaires, qui se manifestent extérieurement dans telle ou telle espèce animale. En outre, nous avons déjà parlé des conditionalités procédant des diverses "races de l'esprit".

Originellement, une des conditions, requises pour l'admission dans l'Ordre, était aussi d'être de sexe mâle. Ni les eunuques, ni les hermaphrodites, ni les femmes, n'étaient reçus[7]. La voie de l'éveil des *ariyas* fut conçue comme, essentiellement et congénitalement, virile. "Il est impossible, il ne peut être" — lit-on dans un texte canonique[8] — "qu'une femme parvienne à l'état de saint, de parfait Éveillé ou de souverain universel — *cakravartî*"[9]; il est pareillement impossible qu'elle "conquiert le ciel, la nature, l'univers", et qu'elle puisse "dominer les esprits célestes"[9]. Le Bouddha considéra les femmes insatiables en deux ordres de choses et susceptibles de mourir, sans avoir su s'en libérer: la sexualité et la maternité[10]. Il s'opposa maintes fois à l'entrée des femmes dans l'Ordre: les ayant finalement admises, il en vint à dire que, tout comme une rizière florissante ne prospère plus, lorsque vient à y pénétrer et pulluler une herbe parasitaire, de même ne prospère plus la sainte vie dans un Ordre qui consent à ce que les



femmes, elles aussi, renoncent au monde — et il s'efforça de limiter le mal en promulgant des règles opportunes[11]. Toutefois, par la suite, firent leur chemin des vues moins intransigeantes: c'est ainsi que dans les textes du canon — en contradiction avec les susdites paroles du Bouddha — figurent des femmes qui seraient entrées dans le courant de l'éveil et qui exposent la doctrine des *ariyas*, jusqu'à ce que, dans les textes de la *prajñâ-pâramita*, on ne s'adresse plus aux seuls "nobles fils", mais souvent aux "nobles fils et nobles filles" — signe qui, parmi tant d'autres, est la preuve d'un relâchement de la tension spirituelle, propre au bouddhisme des origines.

La considération des "cinq qualités" du combattant, requises chez le disciple[12], nous reconduit à des conditions, tant intérieures qu'extérieures.

La première est la force propre à la confiance (*saddhâ-bala* = confiance) — si l'on se réfère au bouddhisme historique — dans la qualité de parfait Éveillé de son fondateur et dans la vérité de sa doctrine; ou bien, en généralisant, confiance dans le fait qu'existent des êtres, lesquels "ont atteint la cime, la perfection, qui, eux-mêmes, avec leur pouvoir surnaturel, ont réalisé ce monde et l'autre, et qui sont capables de l'annoncer"[13]. Dans l'image de l'"inexpugnable citadelle de fontière", cette confiance du noble fils est parangonée au donjon central, doté de solides et profondes fondations, qui protège contre les ennemis et contre les étrangers[14].

La confiance mise à part, le "combattant" doit être doté du "savoir", de la sapience des *ariyas*, qui "découvre aurore et crépuscule". Mais, de ceci, nous avons déjà amplement parlé. En un sens général, nous rappellerons que, par *bodhisattva*, on peut entendre celui, précisément par la voie d'un tel savoir, qui est déjà transformé en son for intérieur, celui qui, en son essence, est déjà fait de *bodhi* ou *pañnâ*, et non de force sa*m*sârique.

Troisième qualité: on requiert une personne loyale, sincère, qui se fasse connaître, selon la vérité, pour celle qu'elle est, par le Maître ou par des condisciples intelligents. Avoir le cœur mondé, l'esprit libre et ductile — selon le symbole d'une étoffe parfaitement pure, apte, comme telle, à prendre, sans taches et sans imperfections, la couleur voulue[15].

En quatrième lieu, vient *viriya-bala*, l'énergie proprement virile (la racine de *viriya* est la même que celle qui se trouve à la base du terme latin *vor*, "homme" au sens propre, en opposition à *homo*), la force du vouloir, qui doit se manifester, ici, en tant que capacité de rejeter tendances et états non salutaires et de favoriser l'apparition d'états et tendances salutaires. Plus que tout, on doit compter sur cette force pour substituer à la félicité concupiscente — *kâma-sukkham* — la félicité héroïque — *vîra-sukkham*[16], ce qui constitue le centre de tout le développement ascétique: pour une nouvelle et fondamentale orientation de l'esprit, il importe que le plaisir héroïque soit ressenti comme le plaisir le plus haut et le plus intense. — Le bouddhisme enseigne: "Chacun est seigneur de soi-même — il n'existe point d'autre seigneur; en dominant toi-même, tu

auras un seigneur qu'il est difficile de trouver"[17], et encore: "On ne peut être purifié par d'autres"[18]; "on est seul dans le monde, sans aide"[19]. Ici, de nouveau, entre en question la *viriya-bâla*, pour tenir bon, en ayant conscience de tout cela. Dans le bouddhisme des origines, il n'y avait point, à proprement dit, de maîtres — *gourous* — car il y avait seulement les indicateurs d'une voie à parcourir essentiellement avec les propres forces: "Vous devez vous-mêmes accomplir l'œuvre: le Bouddha peut seulement vous instruire"[20].

Cinquième qualité du combattant *ariya*: il "est ferme, vigoureux, bien planté, ni déprimé, ni exalté, équilibré, apte à vaincre la bataille". La présence de cécité, de surdité ou de certaines maladies inguérissables constituèrent déjà, dans le canon, un motif de non-admission dans l'Ordre[21]. Etre vieux, malade, indigent, sont quelques-unes des "conditions défavorables pour le combat"[22]. Sous le titre de "manie à surmonter en se soignant", on considère les états défavorables qui surviennent chez celui qui n'a point cure de sa propre santé et qui ne prend pas les mesures nécessaires pour éviter des troubles et des malaises physiques de la part du milieu ambiant[23]. La perte des forces, à la suite d'une abstinence excessive, est considérée comme une des causes possibles — à éviter — de la perte, aussi, de la tranquillité d'esprit et du fait, à la fin, d'être la victime d'une des si nombreuses amorces, disposées, comme appeaux, par la nature maligne[24]. Nous avons déjà parlé de l'attitude négative du bouddhisme à l'égard de la voie de la "mortification": affronter des privations et des souffrances, est salutaire, mais seulement jusqu'à un certain point; c'est ainsi qu'un artisan réchauffe et porte au rouge une flèche entre deux feux pour la rendre ductile et droite, mais en cessant, toutefois, dès que le but a été atteint[25]. On doit éviter autant la tension excessive que le relâchement: "que les cordes ne soient, ni trop détendues, ni trop tendues". Les forces doivent être équilibrées[26]. La tendance à s'élever doit être surmontée, de même que celle à s'abaisser ou à s'avilir sans raison[27]. Modéré, conscient, on ne doit se considérer, ni égal, ni inférieur, ni supérieur à autrui, on ne doit se reconnaître, ni dans la gens commune, ni en celle qui est basse, ni en celle qui est élevée[28].

En tant que point de départ, on peut donc parler d'un état de "neutralité intérieure": "Ne point laisser perturber par une douleur le propre esprit imperturbé et ne point repousser un juste plaisir, en s'y établissant toutefois sans attachement"[29]. "La concupiscence fait du mal et l'aversion fait du mal; il y a une voie de milieu pour échapper à la concupiscence et pour échapper à l'aversion: une voie qui donne la voyance et la sapience, qui engendre le calme, qui conduit à la claire vision"[30].

Déjà au niveau des dispositions élémentaires, on indique aussi la destruction des vaines imaginations, des imaginations en direction du passé ou du futur. "Ce qui se trouve devant toi, mets-le de côté. Ne laisse rien derrière toi. Ne t'attache point à ce qui se trouve au milieu. C'est dans un tel calme que tu progresseras"[31]. Telle est la simplicité que doit présenter l'esprit de celui qui veut fouler



la voie de l'éveil. Il convient de mettre fin au monde entier des complications psychologiqus et existentielles, de la "subjectivité", des espérances et des repentirs — et ceci dans la mesure même où l'on fut déjà capable d'arrêter le démon de la dialectique. S'habituer à la concentration intérieure: "le regard, qui, variable, cherche la variété, il le renie; le regard qui, uni, cherche l'unité, là où tout attachement à l'appât mondain s'est complètement évanoui, ce regard, il le réalise"[32]. Et voici maintenant quelques expressions qui reviennent dans les textes canoniques, à propos de ce que le symbolisme alchimique appellerait le "régime du feu" — autrement dit, le style ou rythme de l'effort intérieur: "persévérer avec constance, sans vaciller, avec un esprit clair, sans confusion, avec des sens tranquilles, sans agitation, avec un esprit recueilli, unifié"[33]. "Empoignée la force, inflexible; présent le savoir, inébranlable; apaisé le corps, impassible; recueilli l'esprit, unifié"[34]. "Persister solitaire, détaché, infatigable, valeureux, en fervente et intime gravité" — telle est la formule générale dont on se sert dans les textes pour la discipline de ceux qui, ayant entendu la doctrine, se préparent à en réaliser la fin suprême. Dans tout ceci, il s'agit de prédispositions, de dons, et, en même temps, de conquêtes — on verra que, parmi ces dons, il s'en trouve aussi qui, à leur tour, constituent le but de pratiques précises.

Ayant fait allusion au don d'une vue objective, il sera bien de dire — en passant — quelque chose du style en qui ont été rédigés de nombreux textes bouddhiques anciens, style que certains ont jugé comme "le plus insupportable" de tous ceux qui existent, à cause des répétitions continuelles. Quel est donc le but de ces répétitions? La coutumière interprétation des orientalistes — "but mnémonique" — est la plus superficielle qui soit. Il s'agit de bien autre chose. En premier lieu, on a voulu lier certaines idées à un rythme particulier, pour faire en sorte qu'elles ne s'arrêtent point au simple intellect discursif, mais qu'elles parviennent à une zone plus profonde et plus subtile de l'être humain, en y éveillant des forces correspondantes. Ceci se rapporte à une intention plus générale, explicitement déclarée dans les textes, lesquels parlent souvent de la nécessité de compénétrer le corps entier avec certains états de conscience, de faire vivre "corporellement" certaines connaissances ou certaines visions. Le rythme — mental et, plus encore, celui qui se relie à la respiration — est un des moyens les plus efficaces pour parvenir à ce résultat. A l'intellectuel moderne, uniquement intéressé à cueillir, aussi rapidement que possible, une idée ou une théorie dans la forme d'un concept schématique, échappera donc complètement le but des répétitions des textes bouddhiques — et il est naturel qu'il en vienne alors à juger le style bouddhique comme "le plus insupportable de tous les styles".

Mais les répétitions — pour le moins, une certaine classe d'entre elles, telles qu'elles se trouvent spécialement dans le *Majjhima-nikâjo* — ont aussi un autre but: celui donc de favoriser, en une certaine mesure, un style de pensée, objectif, impersonnel, adhérant étroitement à la réalité. En effet, il est facile de constater

que les répétitions présentent des séries, chez lesquelles la réalité ou le fait décrit, la pensée qui est formulée en le constatant, ou encore la pensée ouïe, l'expression verbale d'une telle pensée, voire l'exposition du fait, se trouvent ponctuellement en correspondance absolue. Et voici comment s'articule alors la structure des répétitions: par le texte, se trouve essentiellement décrit le fait (phase objective). En second lieu, apparaît celui qui en prend connaissance et qui en fait sa pensée, exprimée à lui-même avec les mêmes paroles selon lesquelles la chose avait été déjà présentée dans le texte (phase subjective). En un troisième temps, la personne peut référer le fait à autrui: et c'est alors que, de nouveau, sont employés les mêmes mots, en tant que pur et simple miroir d'une pensée conforme à la réalité. Il peut enfin arriver qu'une seconde personne — habituellement le Bouddha lui-même — demande à d'autres si le fait rapporté est véridique: c'est alors qu'apparaît une quatrième répétition des mêmes mots. Du point de vue du style, tout ceci est constitué par une suite de pléonasmes. Du point de vue spirituel, il s'agit — comme on le dirait en allemand — d'un rythme de *Sachbezogenheit*: c'est le pur et transparent passage du même élément, de la réalité à la pensée, de l'objectivité à la subjectivité, et d'une subjectivité à une autre, sans la moindre altération. Il s'agit donc de voir avec quel comportement et en vue de quoi sont lus des textes de ce genre. Leur lecture attentive peut déjà constituer une discipline: on y trouve un exemple d'impersonnalité et de cristallinité dans la manière de penser, déjà capable d'agir formativement sur l'esprit du lecteur, en lui donnant ainsi beaucoup plus que de simples "concepts" sténographiques.

La première action en grand sur la voie ascétique est indiquée par le terme *pabbajjâ*, qui signifie littéralement "départ". Selon le schéma des textes, à celui qui, pour avoir ouï la doctrine et avoir découvert sa plus profonde vocation, en a conçu de la "confiance", se présente l'évidence, exprimée par cette formule fixe: "La maison est une prison, un lieu impur. La vie de l'ermite est le ciel libre. On ne peut, restant dans une maison, accomplir, point par point, l'ascétisme complétement purifié, complètement éclairci". En reconnaissant ceci, au bout d'un temps plus ou moins bref, le "noble fils" se libère du lien des choses et des personnes, quitte sa demeure et se donne à la vie d'ascète errant.

Avec les mots "ascète errant" nous avons traduit le terme *bikkhu*, qui désigna les disciples du Bouddha, et qui signifie littéralement "mendiant", celui qui quête. Originairement, les *bikkus* étaient plus ou moins semblables aux moines mendiants: les organisations bouddhiques à caractère conventuel n'apparurent que plus tard. Le terme, par nous employé, est peut-être encore celui qui peut le moins donner lieu à des équivoques. Par exemple, à propos de "mendier", il convient de ne pas oublier que le milieu était alors constitué par une société au sein de laquelle — pour un ascète ou un brâhmane — accepter quelque chose d'un homme, vivant dans le monde, n'était pas une humiliation, mais presque lui faire une grâce. On pensait qu'un ascète — ayant des contacts entre



le visible et l'invisible — détenait un office suprêmement utile, bien qu'impondérable, même pour ceux qui vivaient la vie commune. L'action de donner — *dâna* — fut, de la sorte, conçue comme une action, capable d'obtenir des fruits sur la ligne même de la "droite conduite" et du développement contemplatif[35]. C'est pourquoi, comme signe de mépris ou comme punition, durant les réunions bouddhiques, étaient indiquées, par décision solennelle, les familles ou les personnes dont les *bikkhus* devaient récuser les moindres dons, et ceci en retournant symboliquement l'écuelle ou la terrine qu'ils portaient avec eux[36].

Abstraction faite de ces détails, les *bikkhus* se présentèrent donc, originairement, comme un Ordre libre, ayant un chef, presque comme un équivalent ascétique de ce que, dans l'Occident médiéval, furent les Ordres réunissant les "chevaliers errants" et, plus tard, les Rose-Croix avec leur *Imperator*. Le Bouddha en vint même à recommander que deux disciplines ne devaient jamais prendre le même chemin[37]. Quoi qu'il en fût, le point essentiel était l'absence de lien, l'écœurement de la compagnie, le goût de la solitude, une liberté — même physique, si possible — semblable à celle de l'air, du ciel libre. "Fuir la société comme une lourde charge, chercher la solitude, avant tout"[38]. Avoir beaucoup à faire, s'occuper de maintes choses, fuir la solitude, vivre avec les gens de maison et dans un milieu profane, sont autant de "conditions défavorables pour le combat"[39]. Qui ne s'est point libéré du lien de la famille — est-il dit, en particulier — pourra aller au ciel, mais non parvenir à l'éveil[40]. "Que l'ascète soit seul: il est déjà suffisant d'avoir à combattre avec soi-même"[41]. "C'est seulement d'un ascète, demeurant seul, sans compagnie, que l'on peut s'attendre à ce qu'il devienne possesseur, aisément, sans difficultés, sans peines, du plaisir du renoncement, du plaisir de la solitude, du plaisir du calme, du plaisir de l'éveil"[42] Et encore: "Celui qui se réjouit de la société ne peut trouver la joie dans un détachement de solitude. S'il ne trouve point de joie dans un détachement de solitude, il ne peut pas bien se concentrer sur les objets de l'esprit; si l'on ne possède pas ce pouvoir de concentration, on ne peut parfaitement arriver à la juste connaissance" — et à tout ce qui procède de celle-ci[43]. Le détachement et la solitude, implicite en *pabbajjâ*, dans le "départ", doivent être naturellement entendus, aussi bien sous l'aspect physique que sous l'aspect spirituel: détachement du monde et — surtout — détachement des pensées du monde[44]. Donc, ne pas même prêter l'oreille aux propos des gens[45]. Éviter toutes compétitions avec le monde, mais le juger pour ce qu'il est, *id est* instable[46]. On parle d'un "être à soi-même une île", de chercher un refuge en soi et dans la Loi, et en rien d'autre[47]. Si l'on ne se trouve pas un compagnon perspicace, loyal, constant, avec lequel il soit possible d'avancer d'un même pas, "que l'on aille seul, comme un qui renonce à son propre royaume, comme un fier animal dans la forêt, calme, sans causer de dommages à personnes"[48]. Autres expressions suggestives: "Inébranlable en sa volonté de réaliser la fin suprême, avec l'esprit libre d'attachement, fuyant l'inertie, ferme, doté de force dans le corps et dans l'esprit, que

[l'ascète] aille seul comme un rhinocéros. Semblable au lion qui ne tremble pas pour quelque rumeur que ce soit, semblable au vent que ne peut prendre nul filet, semblable à la feuille du lotus sur laquelle l'eau n'a point de prise, qu'il aille seul comme un rhinocéros"[49]. Et encore: le véritable ascète est "celui qui procède seul, concentré, sur qui, ni blâme, ni louange, n'ont de prise, qui, comme un lion, ne s'épouvante pas des rumeurs [du monde], et, comme une feuille de lotus, n'est point touché par l'eau, qui guide les autres, mais qui ne sait guider les autres"[50].

Qui se pose le problème de l'adaptabilité de l'ascèse des *ariyas* aux temps modernes, se demandera jusqu'à quel point doit être pris à la lettre le précepte du "départ", en tant que réel abandon de la maison et du monde et en tant qu'isolement érémitique. Dans les textes, parfois, on prend en considération un triple détachement: l'un, physique; l'autre, mental, et le troisième[51], à la fois physique et mental. Si le dernier représente naturellement la forme la plus parfaite, du moins, tant que dure le combat, c'est surtout le second, qui, aujourd'hui, pour le plus grand nombre, peut entrer en ligne de compte, et auquel, du reste, dans les développements mahâyâniques du bouddhisme — jusqu'au Zen — on donne le plus grand poids. Par ailleurs, dans les textes canoniques, on fait déjà allusion à la possibilité d'une interprétation essentiellement symbolique du précepte de "départ". C'est ainsi que, par " maison", entre autres, on entend les éléments constitutifs de la commune personnalité — cependant que, de la pérégrination et de l'abandon des biens, on donne des interprétations analogues[52]. Comme variante d'un texte, déjà cité par nous, on dit que "la vie solitaire est bien réalisée en tous ses aspects, lorsque ce qui est passé est mis de côté, lorsque ce qui est futur est abandonné, et lorsque, pour le présent, la volonté et les passions ont été complètement dominées"[53]; que, dans le monde, selon le juste mode, erre comme un *bikkhu* celui qui a précisément assujetti le temps passé et le temps futur, en ayant l'intellect pur[54]; qui "a laissé derrière lui, autant le plaisant que le déplaisant, qui ne s'attache à aucune chose; qui, à tous égards, est indépendant et privé de liens", et ainsi de suite, sont les expressions qui reviennent partout, lesquelles, par ailleurs, en une bonne mesure, correspondent déjà aux nécessités principales de la préparation et de la purification ascétiques[55].

Une fois que le détachement — *viveka* — est surtout interprété en ce sens intérieur, il se présente peut-être comme de réalisation, aujourd'hui, plus facile qu'au sein d'une civilisation plus normale et plus traditionnelle. Dans une grande cité d'Europe et d'Amérique, entre gratte-ciels et asphalte, entre masses politiques et sportives, entre gens qui dansent ou mènent violent tapage, ou bien parmi les représentants d'une culture déconsacrée et d'une science sans âme, et autres encore — en tout ceci, il est peut-être possible de se sentir plus seuls, détachés et nomades, qu'au temps du bouddhisme, dans les conditions d'un isolement physique et d'une réelle pérégrination. A cet égard, la difficulté majeure consisterait à donner au sens d'isolement intérieur, qui, aujourd'hui, peut donc se présenter presque spontanément à beaucoup, des caractères de positivité, en éliminant tout ce qui peut se présenter sous la forme d'aridité, d'angoisse, d'atonie ou de malaise[56]. La solitude ne devrait pas être un poids, quelque chose dont on souffre, que l'on supporte involontairement ou en quoi l'on se réfugie à cause des circonstances, mais bien une disposition naturelle, simple, libre. On lit dans un texte: "Solitude est dite sapience — ekatta*m* monam akkhâta*m* — qui est seul se trouvera heureux"[57] — ce qui est l'équivalent, renforcé, du *beata solitudo, sola beatitudo.*

Également du point de vue extérieur et "social", c'est surtout la liberté intérieure qui compte: chose qui, toutefois, en aucun cas, ne doit induire à s'engeigner soi-même. C'est ainsi qu'en fait de liens, on devrait se tenir davantage en garde devant les petits liens que devant les grands — c'est-à-dire surtout devant ceux qui sont le propre d'une existence conformiste et bourgeoise, avec habitudes, inclinations et soutiens sentimentaux, qu'en se créant un alibi souvent inconscient, on juge trop négligeables pour devoir prendre position contre eux. A cet égard, on trouve dans les textes une comparaison efficace: celui de la caille. On s'y adresse proprement à ceux qui disent: "Que pourrait donc venir de cette misère!" et qui ne s'aperçoivent pas qu'ainsi ils confirment "un lien fort, un lien solide, un lien non pourri, une lourde entrave". Une caille, liée par un lacet d'étoupe pourrie, va, de ce fait, à la perdition, ou à la captivité, ou à la mort. Parlerait donc comme un sot celui qui dirait: "Ce lacet d'étoupe pourrie, par quoi la caille est liée et par quoi elle va à la perdition, ou à la captivité, ou à la mort, n'est point pour elle un lien fort, mais un lien débile, un lien pourri, un lien insignifiant". Le cas contraire est celui d'un éléphant royal, "aux grandes défenses, élevé pour l'attaque, éduqué pour le combat, lié avec des câbles et des liens forts", qui, toutefois, "rien qu'en mouvant un peu le corps, rompt et arrache ces liens, et puis va où il veut". Ici, de nouveau, parlerait comme un sot celui qui dirait: "Ces câbles et ces liens forts, avec lesquels est lié le royal éléphant aux grandes défenses, élevé pour l'attaque, éduqué pour le combat, ces liens qu'en mouvant seulement un peu le corps, il rompt et arrache, pour aller où il veut, sont un lien fort, pour lui, un lien solide, un lien tenace, un lien non pourri, une lourde entrave"[58]. Cette similitude est des plus efficaces quant au danger et au caractère insidieux que présentent maints petits liens, de nature conformiste et bourgeoise ou sentimentale, dont l'apparente insignifiance permet d'être indulgent avec eux. Par contre, ne sont point considérés comme des liens ceux que, bien plus forts, peut rompre, dès qu'elle le veut, une nature supérieure.

Le détachement, la liberté intérieure, vont au-delà, étant essentiellement entendus avec le sens de ductilité — et nous verrons que c'est précisément selon un tel sens qu'ils seront toujours plus développés dans la discipline. Il s'agit de la condition, opposée à celle de celui qui "saisit avec les deux mains et qui se laisse difficilement changer de place". L'image, du reste déjà rappelée, qui revient

toujours, est celle d'un pur-sang parfaitement dressé, qui prend aussitôt la direction voulue, quelle qu'elle soit.

La vie détachée, ressentie comme l'air et le ciel libre, en face de celle de la "maison", se relie ainsi à un être "satisfait de la connaissance et de l'expérience". Il s'agit de l'esprit ouvert à toutes les choses, à toutes les impressions — et, de ce fait, insaisissable. Ceci peut être l'équivalent intérieur de l'état d'esprit, pour lequel, dans les textes, on trouve l'image de l'oiseau, qui, "en tous lieux où il vole, vole seulement avec le poids de ses plumes", image qui se rapporte au contentement purifié de l'ascète, satisfait de la simplicité de sa vie et de ses besoins. Ici réapparaît ce qui, au début, fut certainement présent, quelque chose qui, sous une forme éminente et absolue, se représentera durant le stade final: le sens de *suññâ*, ou *suññatâ*, le "vide", qui, dans la littérature mahâyânique, finira par le synonyme de l'état même de nirvâ*n*a, peut avoir été déjà pressenti par analogie, sur la base d'une semblable condition de l'*animus*.

Les disciplines, qui, sur le chemin de l'éveil, sont considérées comme préparatoires et qui reprennent les deux sections de *sîla* et de *samâdhi* peuvent être distinctes comme suit. D'une part, nous avons des orientations d'un caractère proprement technique, se rapportant à des actions que l'esprit doit accomplir sur l'esprit, en des formes de concentration et de méditation. D'autre part, nous avons des normes de conduite, que l'on pourrait qualifier "éthiques", mais qui, en réalité, dans le bouddhisme, ne le sont pas, ayant seulement une valeur d'éléments propitiatoires et instrumentaux, afin de créer des conditions plus favorables pour celui qui suit cette voie. Les unes et les autres, le long de la voie du bouddhisme de l'éveil, sont vivifiées par le "savoir" — *vipassanâ* — et ordonnancées en vue de la libération, selon le précepte connu: "De même que l'océan est compénétré par une seule saveur, celle du sel, de même, cette loi et cette doctrine sont compénétrées par une seule saveur, celle de la libération"[59].

Du point de vue technique, les buts de l'action mystique peuvent être indiqués de la manière suivante. On a dit que l'éveil et la définition adéquate de la "vocation héroïque" chez l'individu sont déjà, en principe, le témoignage de l'éveil d'un élément extra-sa*m*sârique, de l'élément *pañña* ou *bodhi*. Une action de défense immédiate s'impose avant tout: il convient de faire front aux processus mentaux les plus communs pour empêcher que ce qui pointe ne soit suffoqué ou emporté. Il convient ensuite d'agir pour séparer l'élément central du propre être de tous mélanges avec les contenus de l'expérience, tant intérieure qu'extérieure, afin de suspendre les divers processus de "combustion" par contact, soif et attachement, et de fortifier le susdit principe extra-sa*m*sârique jusqu'à le rendre capable de procéder librement, s'il le veut, selon la direction "ascendante", vers des états toujours moins conditionnés, dans les zones où agirent les *nidânas* de la série transcendantale, préconceptionnelle et prénatale.

On pourrait donc mettre la phase initiale en relation avec ce qui, dans le symbolisme alchimique, s'appelle l'œuvre de la "dissociation des mixtures", de



l'isolement du "grain de soufre incombustible" et de l'"extraction et fixation du mercure"[60] — le "mercure", cette substance luisante, tellement mobile et difficile à saisir, étant l'esprit, les "mixtures" étant l'expérience avec laquelle le "grain de soufre incombustible", le principe extra-sa*m*sârique, se trouve mélangé. Ceci implique évidemment une action de neutralisation graduelle du pouvoir des "intoxicants" et de la manie — des *âsavas* — que l'on peut définir comme suit: ne pas se reposer, s'attacher, s'enivrer de jouissance (au sens général, et donc aussi en relation avec des états neutres), pour que, dans les "cinq troncs", la soif ne résulte point confirmée, et encore moins exaspérée[61]; "chasser entièrement, désamorcer ce qui, dans les désirs, est appétit de désir, glu de désir, vertige de désir, soif de désir, fièvre de désir"[62], et ceci en relation, soit avec ce qui résulte directement à la conscience, soit avec ce qui résulte directement aux tendances subconscientes, aux *upadhis* et aux sa*m*khâras. Les formes les plus extérieures d'une telle *catharsis* se rattachent à la "droite conduite" — *sîla*; les formes les plus intérieures, ayant une incidence sur les potentialités, sur les racines, sur les troncs profonds de l'organisme sa*m*sârique, demandent des exercices spéciaux, ascétiques et contemplatifs — les *jhânas*. Cette action, pour ainsi dire, de "sidérisation" de la propre force conduit jusqu'à la limite de la conscience individuelle, limite en qui se présente la possibilité virtuelle de s'identifier avec l'être, c'est-à-dire avec la divinité théistement conçue. Si l'on repousse une telle identification, on passe dans le domaine de *pañnâ* (troisième degré), où la force libérée et déshumanisée est graduellement conduite au-delà des "formes pures" — *rupaloka* — jusqu'à l'inconditionné, jusqu'au non-inclus — *apari-yâpanna*m — où la manie est éteinte et l'"ignorance" écartée, non seulement à l'égard de l'être qui jadis fut homme, mais aussi à l'égard de n'importe quelle autre forme de manifestation.

[1] *Majjhima-nikâyo*, LII (II, 26); *Samyutta-nikâyo*, XLI, 9.
[2] Cfr. *Dîgha-nikâyo*, X, *passim*.
[3] *Dhammapada*, 182.
[4] Cfr. *Corpus Hermeticum*, IX, 4; X, 24-25.
[5] *Mahâvagga*, (Vinaya), I, LXXVI, 1.
[6] Cfr. *Bardo Thödol*, op. cit., p. 54.
[7] *Mahâvagga*, ibid. et II, XXII, 4.
[8] *Majjhima-nikâyo*, CXV (III, 132).
[9] *Ibid.* et *Anguttara-nikâyo*, I, 20.
[10] *Anguttara-nikâyo*, II, 48.

[11] *Ibid.*, VIII, 51; *Cullavagga*, X, 1. - D'autres expressions bouddhiques vitupèrent les femmes: "séductrices et astucieuses, elles détruient la noble vie" (*Jâtaka*, CCLXIII); "elles sont sensuelles, méchantes, communes, basses... Les femmes sont continuellement prises par les sens. Imbues d'une ardeur impure et inexorable, elles ressemblent au feu qui consume tout" (*ibid.*, LXI). Et encore: "Digne de mépris est ce pays, qui est dominé par une femme. Digne de mépris aussi cet être, qui se laisse dominer par le pouvoir d'une femme" (*ibid.*, XIII). La doctrine originaire des *ariyas* était absolument antigynécocratique.

[12] *Majjhima-nikâyo*, XC (II, 416).
[13] Cfr. *Samyutta-nikâyo*, XLII, 13.
[14] *Anguttara-nikâyo*, VII, 63.
[15] *Majjhima-nikâyo*, VI (I, 53-54); LVI (II, 55), etc.
[16] Cfr. *Majjhima-nikâyo*, CXXVII, CXXXIX (III, 335).
[17] *Dhammapada*, 160.
[18] *Ibid.*, 165.
[19] *Majjhima-nikâyo*, LXXXII (II, 334).
[20] *Dhammapada*, 176.
[21] *Mahâvagga*, I, CXXVI, 1.
[22] *Anguttara-nikâyo*, V, 54.
[23] *Majjhima-nikâyo*, I (II, 17).
[24] *Ibid.*, XXV (I, 237).
[25] *Ibid.*, CI (III, 15).
[26] *Anguttara-nikâyo*, VI, 55.
[27] *Ibid.*, IV, 106.
[28] Cfr., par exemple, *Anguttara-nikâyo*, VI, 49; *Atthakavagga*, X, 8; XV, 20.
[29] *Majjhima-nikâyo*, CI (III, 12-13).
[30] *Majjhima-nikâyo*, III (I, 25) et *Dhammapada*, 20.
[31] Cfr. *Majjhima-nikâyo*, CVI (III, 53-54) et *Dhammapada*, 385.
[32] *Majjhima-nikâyo*, LIV (II, 36).
[33] Par exemple, *Majjhima-nikâyo*, IV (I, 34).
[34] *Anguttara-nikâyo*, III, 40; *Majjhima-nikâyo*, XIX (I, 180).
[35] Cfr. *Anguttara-nikâyo*, VIII, 30. - Comme point de référence, cfr. *Mahâvagga*, V, 15: "A ceux qui vont de par le monde, ayant eux-mêmes pour lumière, sans être pris par rien, libérés à tous égards — à ceux-là, les gens, en temps opportun, peuvent bailler une offrande".
[36] *Anguttara-nikâyo*, VII, 87.
[37] *Mahâvagga* (Vinaya), I, XI, 1.
[38] *Majjhima-nikâyo*, III (I, 24).
[39] *Anguttara-nikâyo*, V, 90.
[40] *Majjhima-nikâyo*, LXXI (M. II, 201-203).
[41] *Mahaparinirvâna*, 6-8.
[42] *Majjhima-nikâyo*, CXXII (M. III, 186).
[43] *Anguttara-nikâyo*, VI, 68.
[44] *Ibid.*, IV, 132.
[45] *Majjhima-nikâyo*, CXXXIX, 337.
[46] *Mahaparinirvâna*, II, 1.
[47] *Samyutta-nikâyo*, XXII, 43.
[48] *Majjhima-nikâyo*, CXXVIII (III, 239); *Dhammapada*, 328, 329.
[49] *Uragavacca*, III, 34, 37.
[50] *Suttanipâta*, I, XII, 7; *Uragavacca*, XXII, 7.
[51] *Anguttara-nikâyo*, IV, 132.
[52] Par exemple, *Samyutta-nikâyo*, XII, 3.



[53] *Ibid.*, XXI, 10.
[54] *Cûllavagga*, XIII, 15.
[55] *Ibid.*, XIII, 5-6; cfr. *Mahâvagga*, VI, 28.
[56] Cfr. Julius Evola, *Chevaucher le tigre*, Paris 1964.
[57] *Mahâvagga*, XI, 41.
[58] *Majjhima-nikâyo*, LXVI (II, 153-154).
[59] *Anguttara-nikâyo*, VIII, 19.
[60] Cfr. Julius Evola, *La Tradition hermétique*, Paris 1968.
[61] *Majjhima-nikâyo*, CXLIX (III, 401 sg.).
[62] *Ibid.*, XXXVI (I, 399).

## II

## DEFENSE ET CONSOLIDATION

En fait d'action immédiate, il convient de prendre position, avant tout, vis-à-vis de la pensée et des processus psychiques. "Je ne connais rien" — est-il dit[1] — "qui, non freiné, non contrôlé, non regardé, non dompté, ne conduise à une plus grande ruine que la pensée — et je ne connais rien qui, freiné, contrôlé, regardé, dompté, produise autant de bénifices que la pensée". La pensée, que chacun répute légèrement "mienne", n'est, en réalité, que jusqu'à un certain degré en notre pouvoir. Pour de nombreux cas, au lieu de "penser", il serait plus exact de dire: "on a pensé", "on pense en moi" — non pas *cogito*, ma *cogitor*. Normalement, la caractéristique de la pensée est la débilité. "Incorporelle" — est-il dit[2] — "elle chemine toute seule": elle "court çà et là, comme un taureau indompté"[3]. Difficile à saisir, fragile, elle va où elle veut[4]. En général, on note que, si le corps peut subsister un an, deux ans, trois ans, et ainsi de suite, jusqu'à cent années, et au-delà encore, presque sous la même forme, "ce que nous appelons pensée, ce que nous appelons connaissance, apparaît d'une façon, cesse d'une autre manière; sans trêve, nuit et jour"; "la pensée est comme un singe qui va à travers la forêt, allant de l'avant en saisissant une branche pour sauter sur une autre, et ainsi de suite"[5]. Le but est d'"arrêter" la pensée: l'assujettir et rendre immobile l'attention[6]; ainsi donc pouvoir dire: "Jadis, cette pensée vagabondait selon son bon plaisir, comme mieux lui paraissait: maintenant, je la tiendrai complètement freinée, comme le cornac, avec son harpon, retient un éléphant impétueux"[7]. "De même que l'armurier redresse un dard, de même l'homme sage redresse la pensée tremblante et instable, difficile à surveiller, difficile à tenir"[8]. Dans le même texte, deux points sont importants. D'une part, on reprend l'enseignement oupanishadique; selon lequel la source de la pensée ne se trouve pas

dans le cerveau, mais dans la "caverne du cœur"[9]; et, d'autre part, on se sert de cette comparaison: "Comme un poisson tiré de son monde aquatique et jeté sur la terre sèche, notre pensée tremble sur le point d'échapper à la domination de Mâra"[10]. Il s'agit, au fond, d'intervertir les rapports: en reconnaissant la fragilité du corps, qui apparaît cependant bien plus stable que la pensée, cette pensée est proprement rendue inébranlable comme une forteresse[11].

Et voici quelques élucidations.

Si, un jour, l'humanité retournera à des conditions plus normales, peu de civilisations lui sembleront aussi singulières que la civilisation actuelle, au sein de laquelle on a poursuivi toutes les formes de puissance et de domination de la matière, en négligeant toutefois la domination de la propre pensée, des propres émotions et de la vie psychique en général. C'est pourquoi maints de nos contemporains — ceux qui sont appelés les "hommes d'action", en première ligne — ressemblent à ces crustacés, qui sont tellement durs, avec une coquille hérissée de rudes excroissances, alors qu'ils sont mous et invertébrés à l'intérieur. Certes, de nombreuses réalisations de la civilisation moderne furent rendues possibles grâce à une pensée disciplinée et appliquée méthodiquement. Toutefois, ce fait n'empêche pas qu'une grande partie de la vie mentale privée de tous les hommes moyens et plus que moyens se développe selon le style passif de cette pensée, qui, comme il est efficacement dit dans le texte bouddhique, ci-dessus cité, "chemine toute seule". Il s'ensuit que l'on peut convaincre quiconque, s'il tente d'observer ce qui se passe dans son esprit, par exemple, lorsqu'il sort de chez lui: il pense à la raison qu'il a de sortir, mais, sur le seuil de la porte cochère, la pensée est prise par une lettre à poster; de celle-ci, elle s'en va vers un certain ami dont on attend des nouvelles; de ces nouvelles, elle passe au pays étranger où habite l'ami, lequel, à son tour, nous remémore la nécessité de renouveler le passeport: mais le passage d'une fille, à ce moment, détermine un nouveau cours de pensées, qui change encore à la lecture d'une affiche publicitaire, pour céder la place aux sentiments et aux associations diverses qui s'ensuivent au cours d'un trajet dans le tunnel du "métro". La pensée s'est mise à courir, comme le singe qui saute de branche en branche, sans même maintenir une seule et unique direction. Au bout d'un quart d'heure, que l'on tente de se remémorer tout ce que l'on a pensé — ou, pour mieux dire, tout ce qui s'est pensé en nous — et l'on s'apercevra combien ceci nous est difficile, s'il ne s'agit point de choses qui nous ont proprement frappés. Ce qui veut dire qu'en tous ces processus et en toutes ces associations désordonnées, la conscience était comme étourdie ou "absente". Après cette constatation, que l'on s'applique à suivre, même sans les troubler, ces diverses associations mentales! Au bout de quelques minutes à peine, nous nous retrouverons distraits par un flux de pensées déjà pensées et qui avaient échappé à notre contrôle. La pensée n'aime pas être surveillée et elle n'aime pas être vue. Or ce développement irrationnel et parasitaire de la pensée occupe une bonne partie de la vie psychique commune; en correspondance avec des



zones d'activité et de présence, réduites à elles-mêmes. L'état de passivité s'accentue, lorsqu'il ne s'agit plus de la pensée "spontanée", mais lorsque la pensée est agitée par quelque émotion, par quelque préoccupation, espérance ou crainte. En de tels cas, le degré de conscience est, certes, majeur — mais autant que l'est celui de la propre passivité.

Ces considérations peuvent déjà clarifier la tâche qui se présente, lorsque l'on "cesse d'aller", lorsque l'on réagit, lorsque l'on entend être, dans le monde de la propre pensée, celui qui commande. C'est ici qu'apparaît incompréhensible que presque tous les hommes se soient désormais habitués à considérer comme normale et naturelle une telle condition d'irrationalité et de passivité, à propos de laquelle la pensée va où elle veut — au lieu d'être un instrument, qui n'entre en action que lorsqu'il est nécessaire et dans la direction voulue: tout comme l'on parle, quand on le veut, pour un but donné, en l'absence duquel on se tait. C'est précisément en reconnaissant ceci "selon la réalité" que se définit l'attitude de celui qui aspire à une liberté supérieure.

En son caractère fluide, labile et inconsistant, la pensée commune reflète, par ailleurs, la loi générale de la conscience sa*m*sârique. C'est pourquoi le contrôle mental est considéré comme une mesure à prendre de la part de celui qui veut arrêter le "courant". A l'égard d'une telle tâche, il n'y a pas lieu de s'illusionner. La force subtile, qui détermine et conduit les courants mentaux, agit depuis la subconscience. C'est pourquoi vouloir dominer complètement la pensée au moyen de la volonté, liée à la pensée même, serait à peu près comme vouloir frapper avec un estramaçon une créature faite d'air, ou encore vouloir suffoquer un écho en haussant la voix. La doctrine, selon laquelle la pensée aurait sa source dans la "caverne du cœur", peut être rapportée, entre autre, à la pensée "organiquement" considérée, non en ses seuls et uniques prolongements mentaux et psychologiques. C'est pourquoi le domaine de la pensée ne peut être l'objet d'une sorte de gymnastique mentale: on doit, au contraire, procéder en même temps à une action de conversion de la volonté et de l'*animus*. Ce qu'il faut, c'est créer un certain calme en soi-même, se compénétrer d'une intime et fervente gravité, réaliser une intensité recueillie.

Quant au "tremblement" de la pensée, dont il est question dans un texte précédemment cité, il constitue plus qu'une simple image: il a, au contraire, une relation avec l'angoisse primordiale, avec le substrat obscur de la vie sa*m*sârique qui émerge et qui réagit, car dès que celle-ci se sent vue, elle devine le péril, étant nécessaire la condition de passivité et de défaillance du "Moi" à l'entité sa*m*sârique pour le développement et la confirmation de son existence. L'image correspond donc à une expérience réelle qui, sous l'une ou l'autre forme, se présentera toujours le long de la voie ascétique.

La discipline d'un contrôle constant de la pensée, avec l'élimination de ses formes automatiques, sert à réaliser graduellement ce qui, dans les textes, est appelé *appamâda*, terme que certains traduisent "attention", d'autres "gravité",

et d'autres encore "vigilance", "diligence" ou "réflexion". Il s'agit précisément de l'état opposé au "se laisser penser", de la première forme du retour en soi-même, d'une gravité et d'une fervente et austère concentration. Entendue avec une telle signification, comme il a été rappelé[12], *appamâda* constitue la base de toutes les autres vertus — *ye keci kusalâ dhamma sabbe te appamâdamûlakâ*. On dit également: "Cette gravité intensive est le sentier qui conduit vers le sans-mort, de la même manière que la pensée irréfléchie conduit, par contre, à la mort. Qui possède cette gravité, ne meurt pas, alors que ceux qui ont la pensée labile sont comme s'ils étaient déjà morts"[13]. Un ascète "qui trouve sa joie dans l'*appamâda*" — en cette austère concentration — "et qui se garde bien du relâchement mental, procédera comme un feu, brûlant tous les liens, qu'ils soient grands ou petits"[14]. Il "ne pourra dévier". Et lorsque, grâce à cette force, toute négligence et toute inertie auront été dispersées, calme, en sa sapience, il abaissera son regard vers les êtres agités et vains, comme celui qui, se trouvant sur une cime, voit tous ceux qui vivent dans les plaines[15].

Commence donc la lutte. La symbologie, propre aux *kshatriyas*, aux guerriers, est de nouveau employée. On parle, avant tout d'une quadruple et juste bataille — *cattâro sammâppadhâna* — qu'il faut vaincre, en mettant en acte le *viriya-bala*, cette mâle énergie du vouloir[16], que nous avons déjà considérée en tant que nécessité fondamentale pour le disciple, pour le combattant *ariya*. Une fois réoccupé le centre, primitivement désert, du propre être, et après avoir placé la pensée sous contrôle, il convient alors d'agir sur les tendances qui affleurent, et ceci d'une quadruple façon: "susciter la volonté, armer l'esprit, lutter fortement, poigner, combattre", et ceci: *1*) pour "ne pas faire surgir des choses non sorties, mauvaises, non bonnes"; *2*) pour les repousser, si elles sont déjà sorties; *3*) pour faire surgir de bonnes choses qui ne sont pas sorties; *4*) pour les faire durer, croître, se développer, et pour les perfectionner, dès qu'elles sont sorties[17]. Entendues en leur plénitude, ces batailles ont besoin de disciplines spéciales, qui seront ultérieurement exposées: la première et la seconde se trouvent en relation avec la "garde à la porte des sens" (cfr. II, iv: *La présence sidérale - Les blessures se ferment*); la troisième se trouve en relation avec les "septs éveils" (cfr. II, v: *Les quatre Jhânâs - Les "contemplations irradiantes"*); et la quatrième avec les "quatre contemplations"[18]. Mais, à ce point, il s'agit seulement d'une action générale, à propos de laquelle les textes offrent une série d'instruments. A chacun d'eux se trouve habituellement associée une image ou une comparaison. Sur de telles images — comme sur la majeure partie de celles dont tous les textes du bouddhisme antique sont disséminés — le lecteur doit, tout particulièrement, concentrer son attention. En effet, elles n'ont point une simple valeur d'ornementation littéraire ou d'auxiliaire pour la compréhension: elles ont souvent, aussi, une valeur magique. Nous voulons dire ainsi qu'en présence d'une attitude adéquate, elles peuvent agir sur quelque chose de plus profond que la simple pensée et introduire dans le sens et dans le mode d'une certaine réalisation intérieure.



### 1.

Premier instrument: la substitution. Lorsque, dans la conception d'une idée donnée, "surgissent des délibérations nocives et indignes, des images de concupiscence, d'aversion, d'aveuglement" (ceux-ci — on se le rappellera — sont les trois modes principaux de manifestation des *âsavas*), c'est alors que, de cette idée, on doit aussitôt passer à une autre, à une image digne. Et en passant à une telle idée nouvelle, il est possible que ces délibérations et que ces images se dissolvent déjà et qu'à la suite de ce surmontement "se raffermisse l'*animus* intime, qu'il se calme et devienne un et fort". Et voici la comparaison: "A peu près comme un maçon habile, avec un coin plus subtil, peut en extraire, tirer dehors, expulser un plus gros" — or c'est précisément ainsi que la prompte substitution d'une image par une autre a le pouvoir de disperser et de dissoudre les tendances et les associations mentales que la première image était sur le point de déterminer ou d'éveiller. L'"indigne", dans un texte, est proprement défini comme suit: "Celui, par l'estime duquel germe une nouvelle manie de désir et se renforce l'ancienne; germe une nouvelle manie d'existence et se renforce l'ancienne; germe une nouvelle manie d'erreur et se renforce l'ancienne"[19]. Il ne s'agit donc pas tellement d'agir sur le plan de la moralité, que d'agir sur le plan ontologique et existentiel. Il s'agit de se rendre maître de la nature sa*m*sârique, de neutraliser les possibilités de nouvelles "combustions" en soi-même. Un soutien particulier est fourni par l'idée du préjudice: à l'apparition d'une "délibération d'endommager, de faire fureur", on doit aussitôt évoquer le "savoir conforme à la réalité" et donc formuler cette pensée: "Maintenant est sortie en moi cette délibération d'endommager, cette délibération de faire fureur; et elle conduit à ma propre limitation, elle conduit à la limitation d'autrui, elle mène à la limitation réciproque, elle déracine la sapience, elle apporte le trouble avec elle, elle ne conduit pas à l'extinction, elle altère l'être". Dans la mesure où une telle pensée est formulée et vécue avec une intensité et une sincérité suffisantes, la mauvaise délibération se dissout[20].

### 2.

Ceci conduit alors au second instrument: la répulsion par horreur ou par indignation. Si, malgré l'effort accompli pour passer d'une image à une autre, ainsi que le veut la première méthode, surgissent encore d'indignes délibérations, des images de concupiscence, d'aversion ou d'aveuglement, on doit avoir présentes à l'esprit l'indignité, l'irrationalité et la misère de ce qui leur correspond. La comparaison correspondante est la suivante: "A peu près comme une femme ou un homme, jeunes, florissants, avenants, à qui viendrait liée au col une charogne de serpent, ou une charogne de chien, ou une charogne humaine, s'épou-

vanteraient, seraient pris d'horreur, seraient gelés par la peur", de même la perception du caractère indigne de ces images ou de ces délibérations doit provoquer un immédiat et instinctif mouvement de répulsion, qui déterminera leur dispersion ou leur neutralisation. Pour le cas où se serait déjà produite une résonance affective, alors, se secouant, il faut pouvoir ressentir indignation, vergogne et dégoût pour l'agrément qui en est provenu ou pour le désagrément qui en est sorti[21].

Pour se servir efficacement de cet instrument ascétique de défense, il y a lieu, évidemment, de présupposer une forme aiguë de sensibilité intérieure et la capacité de projeter, tout de suite, dans l'image de ce qui doit être éliminé ou neutralisé, les caractères suscitant l'instinctive répulsion. L'hindouisme connaît le mythe de Çiva, conçu comme le grand ascète des hauteurs montagneuses, lequel, avec le seul et unique regard de son œil frontal — l'œil de la sapience — réduit en cendres Kâma, le démon du désir, alors que celui-ci tente de dévoyer son esprit. En réalité, il faut se rendre compte de l'existence de processus "serpentins" de séduction intérieure — "serpentins", parce qu'ils se développent dans la subconscience et dans la semiconscience, en comptant donc essentiellement sur ceci: que personne ne regarde; que ne soit ressenti un "contact" donné, qui déterminerait graduellement la délibération de l'esprit. Le pouvoir de s'en apercevoir, de se retourner aussitôt et de regarder, paralyse ces processus. Mais le fait de regarder implique le détachement, la réaction instinctive et rapide de se tirer en arrière, à l'instant même où sont ressentis le contact et l'infiltration. — Il existe d'autres images, données par les textes: comme celui qui, par inadvertance, de la main ou du pied, touche des charbons ardents, s'en retire aussitôt; ou comme si un homme, sur un vase de fer, chauffé à blanc, faisait glisser deux ou trois gouttes d'eau: lentement, ces gouttes tomberaient, mais pour s'évaporer rapidement — dans une situation analogue devrait pouvoir être vécue l'apparition des inclinations ou des formations affectivo-mentales non désirées, aux fins de la susdite réaction[23].

En fait de "concupiscences", pour exercer la sensibilité et l'instinct, dont nous venons de parler, il sied de ne pas négliger le "savoir", qui en mesure le sens, du point de vue de l'inconditionné, de ce qui est extrasa*m*sârique. Ici, le thème fondamental est que "les concupiscences sont incapables de satisfaire", précisément parce que chaque satisfaction sert à les exaspérer et à altérer l'être avec un nouveau potentiel de désir. Viennent ensuite des comparaisons détaillées: les convoitises sont des os décortiqués, sans viande, seulement maculés de sang, avec lesquels un chien, qui les ronge tout autour, ne pourra jamais chasser faim, ni fatigue; elles sont comme une torche de paille allumée, brandie par un homme courant contre le vent, et telle donc, que si cet homme ne la jette pas aussitôt, il se brûlerait la main, le bras et le corps; elles sont comme le fait de se réjouir pour un trésor amassé, composé de choses qui ne nous appartiennent pas, ôtées à un autre, qui, tôt ou tard, viendra les reprendre; elles sont comme des pointes



de lances ou des tranchants de sabres, qui entaillent et blessent l'être intérieur; et ainsi de suite[24]. Dans la mesure où cette connaissance ferme et vécue, conforme à la réalité, compénètre réellement l'esprit de qui s'exerce, les possibilités de ce second instrument, comme, du reste, des autres aussi, se multiplieront, et la défense en deviendra toujours plus efficace.

### 3.

Troisième instrument: se détourner. A l'apparition d'images et de tendances non désirées, il sied de ne leur concéder aucune attention. La comparaison est la suivante: comme un homme, doué d'une bonne vue, qui ne veut pas suivre ce qui, à un moment donné, pénètre dans son champ visuel, peut fermer les yeux ou regarder ailleurs. L'attention une fois résolument détachée, les images ou les tendances sont, de nouveau, frappées. La comparaison, que nous venons de citer, rend bien le susdit état de passivité, dans lequel se trouve l'homme durant une grande partie de sa vie mentale et émotive: en un tel domaine, a-t-il peut-être un pouvoir, précisément analogue à celui de regarder ou de détacher le regard, selon son bon plaisir? Images, complexes de crainte, de désir, d'espérance, d'abattement, et ainsi de suite, fascinent et hypnotisent l'esprit, en le liant subtilement, en le "poussant" selon leur direction, en se nourrissant de son énergie, presque de manière vampirique. — Quant à cet instrument ascétique, il y a lieu d'avertir qu'il ne doit pas être confondu avec le fait simple et commun de "chasser" une pensée: ce qui, souvent, a l'effet opposé, c'est-à-dire celui de la repousser, renforcée, dans la subconscience, selon la loi psychologique de l'"effort converti". Il s'agit, au contraire, de déduire en ne voyant pas, en neutralisant la disposition et en laissant choir l'image. L'instrument précédent, lui aussi, n'a pas un sens divers: il n'est pas le fait de rejeter, propre à qui se débat, mais un fait de réagir, sur la base d'un état supérieur de conscience éveillée et d'un sens vécu de l'"indignité" et de l'irrationalité des images et des inclinations qui se présentent.

### 4.

Quatrième instrument: la décomposition graduelle. Faire s'évanouir les délibérations, l'une après l'autre, en série. La comparaison correspondante rend fort bien le sens de la technique: "A peu près comme si un homme, marchant à grands pas, se mettait à penser: 'Pourquoi dois-je donc marcher si vite? J'entends aller un peu plus lentement', et, comme si, marchant plus lentement, lui venait la pensée: "Mais, avant tout, pourquoi dois-je marcher? Je veux rester immobile', et, comme si, restant immobile, lui venait la pensée: 'Pour quelle raison dois-je rester debout? Je veux m'asseoir', et comme si, s'étant assis, lui venait la pensée: 'Pourquoi ne devrais-je que m'asseoir? Je veux m'étendre', et comme s'il s'étendait; or de même un ascète, si, malgré son mépris et rejet des

délibérations, surgissent encore en lui des délibérations nocives et indignes, des images de concupiscence, d'aversion et d'aveuglement, doit les faire s'évanouir l'une après l'autre, en série". Cette manière de faire disparaître l'infatuation, en dissociant, un à un, en série, ses éléments constitutifs et en les considérant, l'un après l'autre, d'un œil calme et objectif, reflète, au fond, dans le domaine de l'ascèse préparatoire, le sens même de l'entière réalisation. Et l'image correspond à l'image. L'état de celui qui parvient à l'extinction est, en effet, parangoné à l'état de celui qui court, assoiffé et fébrile, sous le soleil torride et qui, à la fin, trouve un lac de montagne, avec une eau fraîche dans laquelle il peut se baigner, et une ombre pour se reposer et s'étendre[25]. Une autre comparaison est fournie par les textes, toujours en relation avec la méthode des décompositions. On parle de la douleur qu'éprouverait un homme, en voyant une certaine fille, par lui préférée, faire la coquette avec d'autres. On en vient toutefois à penser: "Et si je renonçais à une telle préférence?" — dans le même esprit que celui qui se dit: "Pourquoi me faut-il courir? Et si, au contraire, je marchais calmement?". Et il va avec calme. Après avoir ainsi éloigné l'inclination, cet homme peut revoir aussi le spectacle qui, d'abord, le faisait souffrir, tout en restant calme et indifférent[26]. On parle aussi de la nature conditionnée du désir: il se forme seulement sur la base d'une préoccupation de la pensée, laquelle, à son tour, s'affirme seulement "si est présent ce que l'on peut appeler une obsession, une hantise — *papañca-saññā*[27]. Telle est la présupposition théorique de la méthode de la neutralisation par le moyen d'une décomposition graduelle.

Toutefois, on dira que l'esprit, en son irrationalité, peut saper une telle méthode. Il importe alors de passer à l'action directe, c'est-à-dire que l'on doit en venir aux mains avec soi-même. De là, l'ultime instrument: si, en faisant s'évanouir, l'une après l'autre, et en série, les délibérations, surgissent encore les impulsions et les images indignes, "à dents serrées et la langue collée au palais, on doit, avec la volonté, assujettir, comprimer, abattre l'*animus*". La comparaison est la suivante: "Comme un homme fort, saisissant un plus faible par la tête ou par les épaules, le met sous lui, l'étreint, l'atterre". De nouveau, pour le succès réel en cette forme directe de lutte, il importe de pouvoir disposer de quelque chose de la lumière, de la supériorité, qui procèdent de ce qui n'appartient pas au simple "courant". Seulement alors n'existe plus le péril que la victoire soit seulement extérieure et apparente, et que l'ennemi, au lieu d'avoir été détruit, se soit retiré et retranché dans la subconscience[28].

Pour clarifier les divers degrés de cette lutte subtile, fut adoptée la comparaison suivante. Il n'est pas possible d'éviter que des images et des inclinations surgissent dans l'esprit: ceci survient spontanément et automatiquement, jusqu'à ce que ne se soit réalisée la vacance ou *suññā*. Chez le disciple, chez l'ascète combattant, certaines de ces images sont comme des personnes, indifférentes et étrangères, que l'on rencontre en chemin et qui passent outre, sans attirer notre attention. D'autres sont comme des personnes rencontrées qui voudraient nous arrêter; étant donné que nous n'en voyons pas l'utilité, c'est nous-mêmes qui pourvoyons à détourner l'attention et à passer outre. Toutefois, d'autres images ressemblent encore à des personnes rencontrées, au-devant desquelles nous voudrions nous-mêmes aller, et ceci, au besoin, contre toutes considérations raisonnables. C'est ici qu'il importe de réagir et de s'imposer: la tendance de la volonté doit être traitée comme une adversaire jusqu'en ses racinations.

Dans le texte bouddhique, auquel nous nous sommes déjà référés, le résultat de cette œuvre de défense, au moyen d'une première dissolution des délibérations irrationnelles et des images qui réveillent la triple force intoxicatrice des *âsavas*, est, chaque fois, donné avec cette formule fixe: "L'esprit intime se raffermit, se calme, devient uni et fort". Ceci est la voie — est-il dit — suivant laquelle un ascète devient "seigneur des délibérations": "La délibération qu'il veut, il la délibérera; la délibération qu'il ne veut pas, il ne la délibérera point. Il a éteint la soif, il a déposé les entraves"[29]. Toutefois, ces disciplines peuvent aussi se rapporter à une ascèse, au sens général du terme, c'est-à-dire indépendemment d'une fin transcendante. Pour l'employer selon une telle signification, une adaptation facile des détails suffira.

A propos de "combat", on conseille naturellement de prendre toujours, et en temps nécessaire, l'initiative de l'attaque frontale contre ce que l'on entend surmonter. La formule est la suivante: "renier [une tendance ou une pensée], la chasser, l'extirper, l'étouffer en germe"[30]. Il y a aussi la comparaison avec le bouvier qui pourvoit à détruire en germe, dans l'"œuf", les insectes ou les parasites qui pourraient nuire aux animaux qui lui ont été confiés[31]. En suivant ce principe, la méthode du coin ou celle de la répulsion à l'égard d'une chose immonde, que l'on se trouve suspendue au col, sont spécialement efficaces.

Le tout exige naturellement la prédominance du *logos*, qui rend capable de discriminer exactement les délibérations[32]. Celles qui sont susceptibles d'être organisées et utilisées dans la direction voulue, sont consolidées et stabilisées, en se basant sur le principe selon lequel l'esprit incline vers ce qui à propos de quoi on délibère et que l'on soupèse longuement[33]. Toutefois, en ce domaine, rien ne peut égaler les bénéfices qui proviennent d'un sens de dignité innée: alors un sûr instinct agira et il n'y aura point d'incertitude ou d'effort excessif pour "renier les mouvements vulgaires de l'*animus*"[34]. Lorsque cette base est débile, une consolidation peut survenir par réaction, au moyen de la méthode dite de la "décharge", consistant précisément à raviver le sens de la propre dignité, par opposition avec le comportement des autres. D'où une série de formules nombreuses, parmi lesquelles nous avons choisi les suivantes: "Les autres mentiront, non point nous"; "Les autres seront égoïstes, non point nous"; "Les autres seront envieux, non point nous"; "Les autres cèderont, non point nous qui persisterons"; "L'esprit des autres deviendra trouble, mais, en nous, l'esprit restera serein"; "Les autres tâtonneront, mais nous serons sûrs de notre fait"; "Les autres s'irriteront, mais nous ne nous irriterons pas"; "Les autres n'auront d'in-

térêt que pour ce qu'ils ont sous les yeux, ils empoigneront à deux mains, ils se laisseront difficilement distraire, mais nous n'aurons pas seulement d'intérêt que pour ce qui se trouve sous nos yeux, nous n'empoignerons pas à deux mains, nous nous laisserons facilement distraire", etc. Ce qui est important, c'est la décision de l'*animus*, — ce que l'islamisme appelle *nyyah* — et qui précisément, avec l'emploi de ces formules et de ce style de pensée, doit être renforcée[35]. Bien entendu, les instruments indiqués peuvent également valoir en tant que soutiens dans la construction du *sîla*, c'est-à-dire, de la " droiture".

Le surpassement de la peur, sous toutes ses formes, mérite une mention spéciale. Il est possible d'y parvenir, si l'on se tient bien ferme, contre tous les écarts de l'imagination, dans le sentiment de la propre rectitude et du propre détachement. Le cœur ne doit point palpiter davantage, ni du fait de la peur, ni du fait de l'espérance. A qui est intérieurement détaché, soit du monde d'en-deçà, soit de l'autre monde, il n'est de dieu ou de démon qui puisse rien faire. C'est pourquoi l'on dit: "Quelques craintes surgissent, elles surgissent toutes du sot, non du sage": seul, le premier offre une matière à quoi le feu s'attaque et par quoi il se propage[36]. Un texte prend en considération une discipline contre la peur. Le Bouddha, en personne, remémore comment, après avoir bien fixé le sentiment de sa droiture — on dirait, en latin, *innocentia* et *vacare culpa* — il choisit des lieux éloignés et sauvages, aptes à inculquer, en certains moments, l'épouvantement, et comment il attendit précisément de tels moments pour braver et détruire ce sentiment. La méthode est la suivante: si l'on marche, continuer à cheminer; si l'on est immobile, continuer à être immobile; si l'on est allongé, continuer à être allongé; jusqu'à ce que l'âme ne vaincque et ne fasse s'évanouir l'épouvantement[37]. De telles disciplines ne doivent pas être minimisées par l'idée que la peur est seulement le fait des enfants ou des femmelettes. Il existe des formes de peur, profondes et organiques, formes que l'on pourrait dire existentielles, parce qu'elles ne se résolvent pas en de simples états psychologiques de l'individu, mais parce qu'elles procèdent de sensations abyssales. Etre incapable de ressentir la peur, en un tel cas, peut même être un signe d'épaississement et de platitude de l'esprit. On rapporte que le prince Siddharta, après s'être assis sous l'"arbre de l'illumination", résolu à ne plus se lever avant d'avoir atteint la connaissance transcendante, subit l'assaut des forces démoniaques de Mâra, qui tentaieut de le chasser de là, sous la forme de flammes, de tourbillons, de tempêtes et d'apparitions épouvantables. Mais le prince Siddharta resta inébranlable. raison pour laquelle, à la fin, toutes ces apparitions s'évanouirent[38]. En ceci on peut voir une variante d'un mythe qui se retrouve, avec les mêmes thèmes (par exemple, l'arbre), en diverses autres traditions — mais on peut y voir aussi quelque chose de plus, au-delà du revêtement mythique et légendaire. Qui a familiarité avec l'antique littérature mystériosophique, a connaissance, en effet, d'expériences analogues, qui se présentent, comme autant d'épreuves, à celui qui veut rejoindre la lumière. Sous quelque forme qu'elles se produisent, il s'agit



d'émergences de forces profondes de l'être, plus que simplement individuelles, voire même humaines — et la "destruction de la peur" est peut-être le terme plus adéquat pour désigner le surpassement positif de telles épreuves, qui pourraient même briser ou précipiter dans la folie celui qui n'est point qualifié, ni intrépide. Quand un "esprit Yakkha" se fit "entendre" au Bouddha et lui demanda s'il avait peur, la réponse fut la suivante: "Je n'ai pas peur; j'ai seulement senti ton contact contaminant" — et, dans la suite du texte, sont attribuées au Sublime ces autres paroles: "Je ne vois, ami, ni en ce monde, ni dans le monde des anges, des méchants et des bons esprits, ni parmi les légions des ascètes et des prêtres, des dieux et des hommes, qui pourrait disperser mes pensées ou briser mon esprit"[39]. Toutefois, une telle irrémovibilité implique des stades de la discipline intérieure, supérieurs à ceux qui ont servi de point de départ pour les considérations présentes sur la peur. A ce dernier égard, il ne sera peut-être pas inutile d'ajouter cette remarque. A l'occasion du proverbe, d'après lequel, seuls, deux êtres ne sont pas épouvantés par le brusque éclatement d'un éclair: celui qui a surmonté la manie et le noble éléphant[40], le commentaire du texte avertit qu'il s'agit de deux cas fort différents: la peur ne trouve point d'accès dans le premier cas, parce que n'existe pas de "Moi", et, pour le second cas, parce que le "Moi" est extrêmement fort. Que ceci suffise à éliminer l'interprétation "surhumaniste" des disciplines en question. Il ne s'agit pas de la potentialisation d'une force et d'un courage presque animaux, mais de quelque chose d'insaisissable. Le lien, par lequel aurait pu surgir l'angoisse, est détruit. Il n'existe pas de chose tellement rigide qui ne puisse être brisée. Mais il n'est pas possible d'étreindre l'eau.

En conduisant la "quadruple et juste bataille" et en faisant usage des instruments de défense, déjà décrits, la personnalité — l'élément extrasa*m*sârique, pointant dans la personnalité — est graduellement intégrée dans une quadruple force, à laquelle correspond, dans les textes, le terme technique *cattâro iddhipâdâ*. Il s'agit, en premier lieu, du pouvoir qui confirme le renoncement, comme un détachement de toutes les formes de désir, associé au fait de s'appuyer sur le pur élément "volonté". En second lieu, il s'agit du pouvoir de l'inflexibilité, qui permet de persévérer dans l'œuvre, de ne pas tenir compte des défaites, de recommencer avec une force toujours nouvelle.

En troisième lieu, vient le pouvoir de tenir haut l'*animus*, de le recueillir, de l'unifier, de le défendre contre des états, tant d'exaltation que d'abattement, états qui, le long d'une voie de ce genre, peuvent difficilement être tout à fait évités. Reste enfin le pouvoir de l'"examen", qu'il convient d'entendre comme une sorte d'intégration intellectuelle du précédent pouvoir, et tel, qu'il rend impossible à l'esprit d'accueillir des théories fausses ou vaines. Ce quadruple pouvoir se trouve, en une certaine manière, synthétisé dans la formule d'un texte déjà cité: "Et lui [l'ascète], il atteint l'admirable sentier, produit par l'intensité, par la constance et par le recueillement de la volonté; par l'intensité, par la cons-

tance et par le recueillement de la force; par l'intensité, par la constance et par le recueillement de l'examen — et par un cinquième esprit héroïque"[41]. Le terme *iddhi* (en sanscrit: *siddhi*) se rapporte habituellement à des pouvoirs hypernormaux. Ici, il doit être surtout entendu en relation avec les énergies qui se rattachent à une discipline guerrière — *hatthisippâdini* — toutefois, sans oublier pour autant que, du moins sur la voie de l'éveil, il s'agit, en même temps, de forces auxquelles l'élément *bodhi* ou *paññâ* confère une qualité qui n'est point parangonable aux qualités sa*m*sâriques et purement humaines, une qualité qui participe, au contraire, de l'"incomparable sécurité" — *anuttarassa yogakkhemassa*.

[1] *Anguttara-nikâyo*, I, 4.
[2] *Dhammapada*, 37.
[3] *Anguttara-nikâyo*, I, 20.
[4] *Dhammapada*, 33.
[5] *Samyutta-nikâyo*, XII, 61.
[6] *Mahâvagga*, I, 20.
[7] *Dhammapada*, 326.
[8] *Ibid.*, 33.
[9] *Ibid.*, 37. -On peut noter que, dans les traductions chinoises des textes bouddhiques, le terme "pensée" est toujours rendu avec l'idéogramme *hsin*, qui veut dire également "cœur". Un fait analogue se trouve dans l'antique tradition égyptienne. L'ethnologie a pu recueillir également des références identiques.
[10] *Ibid.*, 34.
[11] *Ibid.*, 40.
[12] Cfr. M. Müller, édition du *Dhammapada*, in *Sacred Books of the East*, tôme X, p. 9.
[13] *Dhammapada*, 21.
[14] *Ibid.*, 31.
[15] *Ibid.*, 26-29.
[16] *Anguttara-nikâyo*, V, 15.
[17] *Anguttara-nikâyo*, IV, 13-14; *Majjhima-nikâyo*, LXXVIII (II, 287).
[18] *Anguttara-nikâyo*, IV, 14.
[19] *Majjhima-nikâyo*, II (I, 14).
[20] *Majjhima-nikâyo*, XIX (I, 178).
[21] *Ibid.*, CLII (III, 425).
[22] *Ibid.*, XLVIII (I, 469).
[23] *Majjhima-nikâyo*, CLII (III, 424); LXVI (II, 157); *Samyutta-nikâyo*, XXXV, 203.
[24] *Majjhima-nikâyo*, XIV (I, 135); XXII (I, 204); LIV (II, 34 sg.).
[25] *Samyutta-nikâyo*, XII, 68; *Majjhima-nikâyo*, XL (I, 415).
[26] *Majjhima-nikâyo*, CI (III, 13).
[27] *Dîgha-nikâyo*, XXI, 2.



[28] Sur tout ceci, cfr. *Majjhima-nikâyo*, XX (I, 185 sg.).
[29] *Ibid.*, XX (I, 189).
[30] *Ibid.*, II (I, 18).
[31] *Anguttara-nikâyo*, XI, 18.
[32] *Majjhima-nikâyo*, XIX (I, 177).
[33] *Ibid.*, XIX (I, 178).
[34] *Ibid.*, XXI (I, 194).
[35] *Ibid.*, VIII (I, 61 sg.).
[36] *Majjhima-nikâyo*, CXV (III, 128); *Anguttara-nikâyo*, III, 1.
[37] *Majjhima-nikâyo*, IV (I, 28 sg.).
[38] *Lalita-Vistara*, XIX-XXI.
[39] *Cûllavagga*, V, *passim*.
[40] *Anguttara-nikâyo*, II, 46.
[41] *Majjhima-nikâyo*, XVI (I, 158).

# III

## DROITURE

Comme complément de telles disciplines, en tant qu'elles visent à la consolidation de l'*animus*, il nous faut maintenant traiter du *sîla*, c'est-à-dire de la "droite conduite". Nous traduisons le terme *sammâ*, utilisé comme attribut général des vertus, comprises dans l'"octuple sentier" des *ariyas* — *ariyo atthangiko maggo* — avec le mot "droit", vu que, en raison de son pouvoir évocateur, ce mot indique la position des choses qui se tiennent debout, à l'encontre de celle des choses renversées ou tombées. Dans le symbolisme, la position droite, représentée par la verticale |, est celle de la virilité et du feu, alors que la position horizontale — correspond à l'élément féminin et aux "ondes". Ainsi donc, dans la "rectitude", il est possible d'entendre davantage qu'une moralité convenue, car il s'agit plutôt d'un style intérieur, de la capacité de se maintenir de pied ferme, sans osciller, en éliminant toutes les tortuosités et tous les abandons. Le seul point de repère est, au fond, nous-mêmes: ici, les "vertus" correspondent essentiellement à autant d'engagements vis-à-vis de nous-mêmes, que rend évidents la sensibilité intérieure ravivée; par ailleurs, une fois réalisées, ces "vertus" favorisent, renforcent et stabilisent un état de calme, de transparence de l'esprit et de l'âme, d'équilibre et de "justice", état par lequel, le long de cette voie, toute autre discipline ou toute autre technique peut être facilitée.

Que soit propre au bouddhisme l'absence de toute mythologie moralisante, nous l'avons déjà dit. La préoccupation moraliste ou moralisante est une autre des indications du niveau où se trouve le monde moderne. On y est même arrivé à penser que les religions n'existent que pour donner de la force à des précepts moraux, lesquels, à leur tour, ne serviraient guère qu'à lier socialement l'animal humain: idée qui n'est rien qu'une véritable aberration.

Par ailleurs, il en est qui défendent la morale, dite "autonome", définie par un "impératif catégorique", qui s'imposerait directement à la conscience de chacun. A l'encontre de ceci, il est affirmé qu'il n'existe pas de morale qui puisse se justifier et valoir en elle-même, et que le plan de la moralité est bien distinct de celui de la spiritualité. Du reste, dans le monde traditionnel, ne fut jamais connue, ni une morale de l'"impératif catégorique", ni une morale sociale, mais exista toujours une certaine relation entre les normes de la conduite et une fin surnaturelle, relation à ne point concevoir nécessairement sous la forme grossière d'un *do ut des*, et donc de sanctions qui, dans l'au-delà, attendraient l'âme "bonne" ou "mauvaise". Dans les temps modernes, le domaine de la morale, comme tous les autres, s'est sécularisé et, par ceci même, est devenu relatif et contingent. C'est pourquoi, à la fin, pour justifier la morale, on s'est mis à recourir à des critères plus ou moins utilitaires et conformistes, ayant en vue les conditions de fait que présente une certaine societé dans une période historique donnée. Étant presque tout fini sur un pareil plan, trouve pourtant son application ce qui se lit dans un texte bouddhique, se rapportant à l'Ordre des *bhikkûs*, à savoir que plus les êtres empirent et que plus déchoît la doctrine authentique, plus existent de préceptes et plus s'amoindrit le nombre des hommes qui vivent avec rectitude[1].

Le bouddhisme se conforme à ce que nous pouvons appeler la "ligne ésotérique", parce que, pour lui, n'existe pas une morale absolue et parce que, pour lui, la morale possède une valeur purement instrumentale, mais toutefois conditionnée: elle est un moyen pour une fin. Elle n'est donc pas quelque chose qui s'impose catégoriquement, en vertu d'une propre et indéfectible autorité. Même lorsque l'on agit d'une manière qui, selon le commun jugement, apparaîtrait morale, ici, l'intention est diverse. La base est uniquement la connaissance. Ce que l'on a en vue, ce sont les effets objectifs qui procèdent dans l'être bumain du fait de suivre ou d'enfreindre des normes déterminées, et c'est de ce savoir que l'on tire les conséquences nécessaires.

C'est ainsi qu'il est effectivement dit que "le feu n'a jamais pensé: 'Voici, moi je veux détruire le sot' — mais le sot, qui veut éteindre le feu ardent, par lui se détruit"[2]. On doit donc parler de sottise ou d'insipidité, et non de "péché"; de connaissance ou d'ignorance, non de "bien" et de "mal". Pour le reste, on a déjà cité la parabole bouddhique du radeau: de même qu'après avoir traversé un fleuve, on laisse derrière soi le radeau, construit pour ce but, de même on doit laisser derrière soi les notions de "bien" et de "mal" (*dharma* et *adharma*) qui ont servi pour la détermination d'une juste conduite, lorsque le but de cette conduite a été réalisé. Que la sphère de la véritable spiritualité se trouve au-delà du "bien" et du "mal" et qu'elle se définisse essentiellement en des termes de connaissance, c'est là ce qui était, du reste, un concept fondamental de la précédente tradition indo-aryenne.

Ceci dit, considérons les diverses parties du *sîla*, en qui se se trouvent trois



degrés distincts. Le degré inférieur — cû*la*-sîla — comprend une conduite, à laquelle correspond, dans le canon, la forme fixe suivante:

1) "[L'ascète] a cessé de tuer, il se tient loin de l'acte de tuer. Sans massue, sans épée, sensible, plein de sympathie, il nourrit amour et compassion pour tous les êtres vivants";

2) "Il a cessé de prendre ce qui n'est pas donné. Il ne prend pas, s'il ne lui est pas donné; il attend ce qui est donné, sans intention voleuse, avec un cœur devenu pur";

3) "Il a renoncé à la luxure, il vit chastement, fidèle au renoncement, étranger à la loi vulgaire de l'accouplement";

4) "Il a cessé de mentir, il se tient loin du mensonge. Il dit la vérité, il est dévot à la vérité, droit, digne de foi, il n'est pas hypocrite, ni adulateur du monde";

5) "Il a renoncé à la médisance, il se tient loin de la médisance";

6) "Il a renoncé aux âpres paroles, il se tient loin des âpres paroles. Paroles qui sont dépourvues d'offenses, paroles cordiales, courtoises, qui réjouissent un grand nombre, qui réconfortent un grand nombre; ce sont les paroles qu'il prononce".;

7) "Il a renoncé aux bavardages. Il parle au bon moment, conformément aux faits, attentif au sens, avec un discours riche de contenu, occasionnellement orné de comparaisons, clair et déterminé, adéquat à son sujet"[3].

A propos de ne pas prendre ce qui n'est pas donné, on trouve ajouté dans un texte: "pas même un brin d'herbe", avec cette comparaison: "De même qu'une feuille détachée du tronc ne peut de nouveau devenir verte, de même un disciple, qui prend ce qui n'est pas donné, n'est pas un ascète et n'est pas un fauteur du fils des Çâkyas"[4]. On adopte, ailleurs, un exemple caractéristique: celui d'un homme qui, voyant par terre une monnaie d'or, ne la ramasse pas et ne lui prête nulle attention. A propos de l'abstinence sexuelle, est donnée cette autre comparaison: "De même qu'un homme dont la tête a été tranchée ne peut continuer à vivre avec le seul tronc parmi les autres, de même celui qui ne pratique pas l'abstinence sexuelle n'est pas un ascète et n'est pas un fauteur du fils des Çâkyas"[5]. Enfin, celui qui ôte intentionnellement la vie aux autres est parangoné à un rocher brisé par le milieu, et qui ne peut être resoudé[6].

Tout ceci constitue le "*sîla* inférieur". Les préceptes du "*sîla* moyen" se rapportent à une sorte de style spartiate de la vie: réduction des besoins, rescision du lien constitué par la vie commode selon la table, le lit et la sieste. On y ajoute des prescriptions concernant un "départ" ou abandon du monde, littéralement et physiquement entendu: ainsi donc, éviter les affaires et les charges, ne pas accepter de cadeaux, abandonner les biens, refuser d'en assumer, et ainsi de suite. Dans cette partie de la "droite conduite", rentre l'abstention des discussions dialectiques et des spéculations — en d'autres termes, tout ceci renvoie à la neutralisation du démon de l'intellectualisme (cfr. I, iv: *Destruction du démon de la dialectique*).

L'ultime partie de la "droite discipline" — *mahâ-sîla* — concerne l'abstention des pratiques divinatoires, astrologiques ou de basse magie, mais elle condamne aussi la tendance à se perdre dans le culte de telle ou de telle autre divinité. On peut donc parler, en une certaine mesure, d'un surpassement du lien religieux, à moins que ce lien ne permette de conduire une sainte vie avec l'idée ainsi formulée: "Grâce à ces dévotions, à ces vœux, à ces mortifications ou à ces renoncements, moi, je veux devenir un dieu ou un être divin". Mais, ici, entrent évidemment en question des éléments qui devraient, en principe, avoir été surmontés avec la détermination des vocations[7].

Quoi qu'il en soit, il sera bien de développer quelques considérations pour une orientation à travers l'ensemble de ces éléments de la "droite conduite". Il est clair que certains d'entre eux se rapportent exclusivement au cas d'une forme absolue de "départ", autrement dit, également à un détachement matériel du monde, non simplement intérieur, spirituel, donc à une ascèse presque monacale ou anachorètique. La mesure de leur stricte observance dépend donc de celle en laquelle on puisse et veuille décider dans un tel sens. Une bonne partie des normes du *sîla*, moyen et supérieur, peut toutefois être appliquée à une ascèse, en une certaine mesure, pratiquée dans le "monde", puisque suffit une simple adaptation ou transposition de plan des préceptes: et ceci, jusqu'à la prise de position contre l'astrologie, la divination, *et similia*. Comme équivalents modernes empirés de déviations de ce genre, peuvent être considérés un certain "occultisme", le théosophisme, le spiritisme, et autres nuées. En face de l'idéal bouddhique de l'éveil, tout ceci contient effectivement le caractère d'une déviation[8]. D'importance majeure, sont les préceptes de "droite conduite", correspondant au *sîla* inférieur. Ceux-ci ont une ample marge d'applicabilité avec pleine indépendance des temps, et il y en a dont la correspondance est suffisamment visible avec les maximes d'une morale *ariya*, d'une morale d'homme bien-né, étant donné qu'un précepte général du *sîla* est le suivant: "Quand bien même j'en serais précipité, la tête en bas, dans les enfers, moi, je ne ferai rien qui ne soit point noble"[9]. Tel est le cas, en premier lieu, du précepte de ne pas prendre le non-donné — "pas même un brin d'herbe" — et d'éliminer, sans résidus, quelque intention voleuse que ce soit. Parmi les antiques gents aryennes, le vol avait un caractère de gravité très supérieur à celui qu'il a de nos jours, car elles avaient davantage en vue le côté intérieur que matériel et social du vol. C'est pourquoi elles n'en considéraient point les degrés: prendre le non-donné était aussi déshonorant, depuis prendre une cigarette à un ami — pour nous rapporter aux temps modernes — ou emporter du papier d'un bureau, jusqu'à s'emparer du contenu d'un coffre-fort de banque, moyennant une rapine à main armée.

En second lieu, la norme de la véridicité, l'incapacité absolue de mentir sont spécifiquement aryennes. Parmi les gents aryennes, rien ne fut considéré comme aussi ignominieux, ni aussi dégradant, que le mensonge, et, de nouveau,



essentiellement du point de vue des rapports de soi avec soi-même et des devoirs qu'avant tout l'on a envers soi-même, pour maintenir la propre dignité. "En quiconque n'existe pas la pudeur du mensonge conscient, aucune chose méchante n'est impossible" — est-il dit dans un texte — d'où la ferme détermination de l'ascète: "Je ne mentirai pas, même par plaisanterie", équivalent d'un trait connu, rapporté, dans l'antiquité occidentale, à la figure d'Epaminondas: *ne joco quidem mentiebatur*. Dans le texte en question se trouve aussi une comparaison: c'est seulement quand il a formulé une telle détermination que l'on peut estimer qu'un homme s'est sérieusement engagé, tout comme lorsque l'on voit qu'un éléphant royal, éduqué au combat, engage aussi la trompe, on sait que "cet éléphant royal a renoncé à la vie: rien désormais ne sera impossible pour l'éléphant royal"[10]. Un autre texte: "Je ne dirai point de mensonge, même si les montagnes étaient déplacées par la tempête, même si la lune et le soleil tombaient sur la terre, et même si les fleuves se mettaient à couler en sens inverse"[11]. Ceci est un point essentiel pour tout ce qui est droiture, pour celui qui est droit et entier, non tortueux, non oblique, non larvaire. Dans un texte iranien, on en vient même à affirmer que le meurtre n'est pas une faute aussi grave que le mensonge.

Le conseil d'éviter la médisance n'a pas besoin d'un commentaire particulier.

Quant aux âpres paroles, les laisser s'échapper, ou non, dépend évidemment de la mesure selon laquelle on concède aux autres le pouvoir de nous mettre en colère, donc de parvenir jusqu'à notre esprit et de le blesser réellement: comme s'il pouvait être blessé. C'est pourquoi il s'agit, essentiellement, d'un problème de tenue intérieure autoconsciente. Du reste, pour mettre vraiment à sa place et frapper qui le mérite, la présupposition est proprement de ne pas se laisser emporter par l'ire ou de ne pas se laisser enflammer par une offense. Toutefois, le bouddhisme fait sienne l'antique maxime romaine, à savoir qu'il vaut mieux subir une injustice plutôt que de la commettre, maxime qui veut aussi que nous ne réagissions pas contre le mal, en perpétrant, à notre tour, le mal. Ces maximes ont essentiellement en vue le surmontement du lien de la personne, et, sur leur signification, nous reviendrons bientôt, en traitant du précepte de ne point tuer. Elles n'ont naturellement de valeur que pour qui s'adonne à l'ascèse, et non pour la vie dans le monde.

Il convient de mettre en lumière la discipline de la parole, l'élimination décisive de toute favèle inutile, désordonnée, intempestive, dénuée de conclusion, indéterminée, vacante de logique et de contenu. Il existe une analogie avec un style "classique": parole adéquate à l'objet, sobre, claire et précise, prononcée en temps voulu, sans expressionisme et sans expansivité désordonnée. Ce qui correspond au style de Caius Cornelius Tacite. C'est avec le silence que répond souvent le prince Siddharta. "Ce sont les petits ruisseaux" — est-il dit[12] — "qui jasent entre leurs rives étroites et défaites. Le vaste océan est, au

contraire, silencieux". "Qui est insuffisant, celui-là fait du bruit; qui est complet en soi, celui-là est calme". Nous verrons qu'aussi pour les gestes et pour le maintien d'un Accompli, on indique un style analogue.

Une des fins du *sîla* est de créer un état d'harmonie et d'équilibre, aussi bien avec soi-même qu'avec le monde extérieur. C'est sur une telle base que l'on doit entendre le précepte de la cordialité, de l'abstention de la médisance, du refus de contribuer à la création de discordes, mais de contribuer, au contraire, à l'union de ceux qui sont désunis. Ceci conduit graduellement au précepte même de ne pas tuer intentionnellement, précepte qui, dans les formes les plus tardives, et déjà populaires, du bouddhisme, fut même poussé jusqu'au ridicule — puisque l'on devrait étendre le respect de la vie jusqu'à un ver ou à un insecte. Toutefois, à l'origine, on eut surtout en vue la mise à mort d'êtres humains. Malgré une telle restriction, pourrait naître ici l'impression d'une orientation peu conforme à l'esprit d'une tradition *kshatriya*, c'est-à-dire guerrière, comme l'était celle à laquelle le prince Siddharta avait jadis appartenu et qui, dans la *Bhagavad-gîtâ* devait faire sienne une justification proprement métaphysique de l'héroïsme, qui n'a d'égards, ni pour la propre vie, ni pour celle d'autrui, au cours d'une juste guerre. Le fait est que le précepte même de ne pas tuer doit être entendu comme une finalité particulière, intérieure et ascétique, en sorte que, comme tous les autres, il n'a qu'une valeur conditionnée. Sur le plan du *sîla*, on s'efforce déjà de favoriser une certaine dépersonnalisation et une certaine universalisation du "Moi". En face des autres, on doit s'efforcer de mettre dans l'ombre l'état de conscience, en qui l'*autre* est ressenti comme nous-mêmes, toutefois non pas selon le sens chrétien et humanitaire, mais bien avec une référence à une conscience déjà hyperindividuelle, à une transcendance, du haut de laquelle se rendent évidents l'*être*, le "moi", une des nombreuses formes qu'en certaines conditions données, peut indifféremment revêtir le principe extra-sa*m*sârique: lequel peut donc apparaître aussi dans la personne de tel ou tel être, divers de moi, et se reconnaître en elle. Il s'agit d'une cause diverse du respect d'une "créature" pour une autre "créature". L'autre "créature" est, au contraire, considérée d'un point de vue hypercréatural, du point de vue d'un "tout": il est évident que, de la sorte, il serait anormal d'agir ou de réagir contre une partie, ceci n'étant possible qu'en celui qui se sent, lui-même, partie. C'est pourquoi, le précepte de ne pas tuer et de ne pas faire en sorte qu'un autre tue, se trouve relié, dans un texte[13], à la formule de l'identification: "De même que, moi, je suis, de même sont ceux-ci; de même que sont ceux-ci, de même, moi, je suis". Par ailleurs, nous avons déjà cité l'image d'un rocher, fendu en deux et qui ne peut se resouder, pour représenter celui qui tue. Il s'agit simplement, de nouveau, d'une discipline, déterminatrice d'une orientation virtuelle de la conscience, ayant une valeur pragmatique, subordonnée à cette fin supérieure. La signification de tout ceci se retrouvera, soit dans la "quadruple méditation irradiante", qui comprend



également l'amour, soit lorsque nous traiterons de la *pubbe-nivâsa-nâna*, c'est-à-dire du regard hyperindividuel qui embrasse de multiples existences.

Le dernier des préceptes du *cûla-sîla*, celui qui concerne la chasteté, nous conduit à parler brièvement du problème sexuel. Il connaît des solutions variées selon le degré d'absolu que l'on entend donner à l'application ascétique, outre que selon le type de l'ascèse. Dans le bouddhisme, à qui n'était pas proprement un *bikkhu*, mais seulement un "fauteur", n'était originairement interdit que l'adultère. Quant à l'adultère lui-même, il sied de ne pas oublier qu'en Orient, tous ceux qui appartenaient à une caste supérieure avaient diverses femmes à leur disposition, plus comme une "propriété" que comme des "épouses" au sens occidental du terme, et comme ces "dames" ou "compagnes de la vie", qui, toutefois, peuvent aujourd'hui se permettre de prendre l'initiative en faveur d'une émancipation ou de divorces en série. En ce sens, l'adultère rentrait simplement dans la catégorie du prendre-le-non-donné, et, comme tel, apparaissait déshonorant.

En ce qui regarde, de manière plus générale, les relations entre les deux sexes, il est évident que celui qui veut réaliser la condition-base pour l'éveil, c'est-à-dire le calme détachement et la suffisance intérieure, doit s'orienter de manière à ressentir toujours moins le besoin d'une femme. A un certain degré, le besoin physique peut être encore concevable, mais comme celui de manger ou d'autres fonctions animales. C'est le besoin "spirituel", que, dès une phase élémentaire, il faut éliminer, car il altère un élément plus profond, qui n'a rien à faire avec le corps, et atteste une déficience et une inconsistance de l'esprit. Le péril, constitué par la femme, ne se rapporte donc point tellement à l'aspect "femelle" de celle-ci, mais plutôt au fait qu'elle alimente le besoin de s'appuyer, de s'en remettre à un autre d'une âme débile, qui, de la sorte, s'éloigne toujours plus d'elle-même et ne cherche plus à trouver en elle-même le sens de la vie. Existe, à ce propos, l'anecdote des hommes, partis à la recherche d'une femme enfuie, et auxquels le Bouddha demande: "Que pensez-vous maintenant, jeunes gens, qui puisse être meilleur pour vous? Que vous alliez à la recherche d'une femme enfuie ou à la recherche de vous-mêmes?". La réponse est la suivante: "Pour nous, Seigneur, le mieux serait d'aller à la recherche de nous-mêmes". Et le Bouddha: "S'il en est ainsi, jeunes gens, asseyez-vous, et je vous exposerai la doctrine"[14]. Dans la même tradition hindoue, sont connues ces paroles à l'ascète, à propos du yogî: "Quel besoin ai-je donc d'une femme extérieure? J'ai, en mon for, une femme intérieure" — voulant ainsi exprimer qu'en lui il a l'élément pour se compléter, pour se sentir entier, élément que l'homme vulgaire, au contraire, cherche confusément dans la femme[15]. A cet égard aussi, on se trouve aujourd'hui en des conditions anormales. Les hommes ne savent presque plus ce que sont la virilité spirituelle et la suffisance intérieure: par les voies de l'"âme" et du "sentiment", ils descendent au même niveau que les femmes qui, aujourd'hui, fréquemment, sans en avoir l'air, sont les guides de la vie masculine.

A un degré plus haut de la discipline, on doit considérer le précepte de la chasteté. Dans le bouddhisme, comme en toute doctrine interne traditionnelle, ce précepte possède une justification technique. Le propre d'une seule religion, influencée par l'esprit sémite, aura été de carnaliser l'éthique, au point de faire des choses sexuelles presque le critère du péché et de la vertu. Dans les textes bouddhiques, on parle aussi, opportunément, de formes incomplètes, impures et troubles, d'une pratique de la chasteté, parmi lesquelles on range celle qui est suivie en vue d'atteinder le monde céleste[16]. Pour ceux qui, de toutes leurs forces, suivent la voie de l'éveil, le précepte de chasteté n'a que faire avec un tel ordre de choses, car il possède une justification transcendante, lequel nous conduit déjà outre le domaine du *sîla* et de la simple "droite conduite". Le fait est qu'en tout être, sujet à la "concupiscence", l'énergie sexuelle est, d'une certaine manière, l'énergie radicale. C'est à travers elle que l'on entre dans la vie sa*m*sârique et à travers elle que, d'une vie, s'allume une autre vie. Les enseignements ésotériques anciens virent donc, dans une suspension et dans un changement de polarité de cette force, une condition fondamentale, afin de pouvoir effectivement "arrêter le courant" et le "remonter à rebours". En certains milieux, on connut même une technique précise et directe pour agir sur la force qui se manifeste communément en tant que force du sexe et du désir sexuel, afin de la porter à un autre état, dans lequel elle peut servir de base pour une naissance, non dans le temps, mais en ce qui est supérieur au temps[17]. De telles méthodes directes, ayant une relation avec le dionysisme et avec la magie sexuelle, on ne parle guère dans le bouddisme — du moins, dans le bouddhisme des origines. Toutefois un regard exercé peut facilement reconnaître que l'ascèse bouddhique tout entière sert à déterminer une qualité, qui, de par elle-même, est destinée à agir sur l'énergie sexuelle, non plus dissipée grâce à la discipline de la chasteté, pour produire la susdite transformation.

En matière d'abstinence sexuelle, il sied, toutefois, de ne pas oublier le précepte bouddhique de la gradualité de toute discipline et aussi l'image du serpent, qui réagit et mord, s'il n'est pas empoigné de juste façon. C'est surtout le mysticisme chrétien qui nous montre les mortels effets qui, en face d'une ascèse purifiée et consciente, dérivent d'une suffocation, unilatérale et non éclairée, de toutes les impulsions vers le sexe. Ici, nous nous trouvons dans le domaine des forces qui, une fois simplement réprimées — *verdrängt*, pour utiliser le terme classique de la psychanalyse — passent renforcées dans le subconscient et produisent toutes sortes de lacérations, de névroses et de perturbations. Dans des domaines de ce genre, on ne devrait pas agir "dictatorialement", mais toujours par degrés, faisant en sorte que chaque réalisation ait un caractère organique, un caractère de croissance graduelle. De même, il sied de se garder des transpositions inconscientes des impulsions sexuelles, du système des compensations et des hypercompensations, auxquelles elles peuvent donner lieu, en se jouant de la conscience qui s'était illusionnée d'avoir



raison d'elles avec un simple *veto*. Cette dernière observation vaudra aussi pour mettre en garde contre les points de vue unilatéralement psychanalytiques et freudiens, lesquels, à l'égard des impulsions sexuelles et, en général, de la *libido*, ne connaissent nulle alternative, en dehors de la "répression" — *Verdrängung* — créatrice d'hystérismes et de névroses, et en dehors des "transpositions" ou des "sublimations". En une haute ascèse, il ne s'agit, ni de l'une ou de l'autre chose, et l'on doit donc être fort attentif à ce que, dans le développement, se maintienne le juste équilibre, et à ce que la force centrale, spirituellement virile, s'étant réveillée et renforcée par les diverses disciplines, n'aille absorber graduellement et sans résidus les énergies urgentes, une fois que leur a été barrée la voie vers la femme et la génération animale. Seul celui qui sent que le processus intérieur se dirige en une telle direction, peut s'en tenir fermement et sans danger au précepte de la complète abstinence sexuelle. Dans tous les autres cas, attendre est beaucoup plus salutaire que forcer les choses: pour autant qu'il ne s'agisse pas, en ceci, d'alibis administrés par l'organisme de concupiscence à la personnalité consciente. L'importance, que la force fondamentale de la vie soit soustraite à la loi sa*m*sârique de la concupiscence et de la soif, laquelle, dans le domaine du sexe, a sa manifestation principale, résulte, par ailleurs, de l'image bouddhique déjà adoptée, selon laquelle celui qui ne fait pas sien ce précepte du *sîla* ressemble à celui qui voudrait continuer à vivre parmi les autres, après avoir été décapité.

Une prescription particulière, par nous non encore indiquée, dans le domaine du *sîla*, est celle de s'abstenir de substances intoxicantes ou "fortes", s'entendant essentiellement en ceci les boissons alcooliques[18]. Ce précepte, lui aussi, a une base technique. De telles substances produisent un état d'ivresse, lequel en lui-même, comme il était susceptible de se manifester, non dans l'homme moderne, mais dans l'homme antique, pourrait même représenter une condition favorable, là où l'"exaltation" correspondante — *pîti* — serait conduite à agir dans le juste sens. Sinon qu'il s'agit d'une exaltation "conditionnée", qui, comme telle, lèse presque toujours le "Moi": au point où aurait dû agir une force propre, est intervenue, au contraire, une force extérieure, en sorte que l'état correspondant est infecté, en profondeur, par un renoncement et une passivité originaires. D'une manière ou d'une autre, s'est donc créée une "dette", et l'on se trouve lié avec un "pacte" obscur — comme il arrive, en une plus haute mesure, avec maintes formes de la magie dite "cérémoniale". Soit en l'Inde — avec le tantrisme — soit en Occident — avec le dionysisme préorphique — a été considérée la possibilité de mêler activités et passivités dans un état d'ivresse — à son tour, non privé de relations avec les forces mêmes du sexe — pour conduire jusqu'à un point où, avec l'extase, les antécédents finissent par ne plus compter[19]. De telles méthodes ne sauraient cependant convenir à une voie d'ascèse détachée et, pourrions-nous presque dire, "olympienne", telle qu'est celle qui correspond proprement à l'enseignement

bouddhique des origines. Il s'agit d'une autre voie, qui convient à un type humain différent.

Si l'on veut examiner les éléments dont le *sîla*, en son ensemble, doit réduire le pouvoir, on considérera la théorie des cinq liens, laquelle, dans l'enseignement bouddhique, a une part importante, également en ce qui concerne les divers degrés de la réalisation et de leurs conséquences. De tels liens, auxquels est assujetti celui qui "est un homme commun, ignare, insensible à ce qui est *ariya*, étranger à la doctrine des *ariyas*, inaccessible à la doctrine des *ariyas*", sont les suivants:

tout d'abord, la manie du "Moi"; l'illusion individualiste — *attanditthi* ou *sakkâyaditthi*[20];

en second lieu, le doute — *vicikicchâ* — doute à l'égard de la doctrine et à l'égard du Maître, mais aussi, en général, à l'égard du passé ou du futur[21]; ou encore doute à l'égard de la vocation, en soi ressentie, à l'égard de la voie que l'on suit, et tout ce qui peut provenir d'états d'aridité, de dépression, de nostalgie, inévitables dans les premières phases d'une vie détaché;

en troisième lieu, la croyance à l'efficacité d'un conformisme moraliste de rites et de cérémonies — *sîlabbata-parâmâsa*[22];

en quatrième lieu, le désir sexuel et tout ce qui est plaisir corporel et concupiscent — *kâmâ* ou *râga*;

enfin, vient la malveillance, l'aversion — *patigha*.

Non neutralisés, mais, au contraire, renforcés par une conduite que domine l'"ignorance", ces liens "conduisent en bas", vers les formes les plus inférieures et les plus sombres de l'existence sa*m*sârique[23]. Ainsi que nous l'avons dit, il s'agit, pour le moment, de limiter le pouvoir de telles inclinations négatives, en leurs formes les plus extérieures et les plus immédiates. Leur surpassement complet renvoie à des phases accentuées de l'ascèse, au sein desquelles les "cinq liens" apparaissent comme non privés de relations avec ce qui est appelé les "cinq scories de l'esprit" (cfr. II, v: *Les quatre Jhânas - Les "contemplations irradiantes"*).

Par contre, quant au côté positif de l'œuvre générale de consolidation et de ses développements, on peut remémorer la formule connue, bien que de caractère stéréotypé, de l'octuple sentier des *ariyas* — *ariyo atthangiko maggo*. Il s'agit de huit vertus, à chacune desquelles s'applique le terme *sammâ* (= "droit"), terme qu'il convient, avant tout, d'entendre selon le sens déjà indiqué, c'est-à-dire en tant qu'attribut de celui qui "se tient sur les pieds", de celui qui se tient droit, en opposition avec l'obliquité et avec la direction horizontale de ceux qui "vont":

*Premièrement*: droite vision — il s'agit de la vision conforme aux "quatre vérités", avec conscience, tant de la contingence de l'existence que de l'état possible en qui elle est écartée, suivant une méthode donnée.

*Deuxièmement*: droite intention — selon le terme *pâli*: *sammâsankappo*, qui veut dire "détermination", "vouloir" ou "désir actif", et qui se rapporte à la détermination de s'opposer au "flux" et de suivre la voie ascendante.

*Troisièmement*: droite parole — inflexible sincérité, langage ouvert, abstention des injures et des bavardages, ainsi que nous l'avons déjà dit.

*Quatrièmement*: droite conduite — qui veut dire une conduite inspirée par les principes, déjà considérés, du non-prendre-le-non-donné, du non-tuer intentionnellement, de l'abstention de la luxure.

*Cinquièmement*: droite vie — c'est-à-dire une vie soutenue à l'aide de moyens non-blâmables, sobre, fuyant les mollesses, les luxes et les commodités.

*Sixièmement*: droit effort — essentiellement interprété en fonction des "quatre justes batailles".

*Septièmement*: droite méditation — dont nous parlerons par la suite, car il s'agit essentiellement de ce qui fut appelé la " pérennité de la claire conscience"; le terme est, ici, *sammâsati*, ou encore *sati*, et veut dire littéralement "mémoire", *id est* pérennel exercice de juste présence en soi, d'avoir mémoire de soi.

*Huitièmement*: droite contemplation — ce qui conduit déjà à la section "samâdhi", dont nous parlerons plus loin (cfr. II, v), puisqu'il s'agit essentiellement des quatre *jhânas*, au moyen desquels la *catharsis* conduit jusqu'à la limite de la conscience conditionnée[24].

Comme on le voit, une telle formule a essentiellement la valeur d'un schéma. Sur le plan du *sîla*, elle concerne donc une consolidation ultérieure, capable d'éliminer déjà une bonne partie du matériel apte à raviver et à confirmer la flamme sa*m*sârique. Les "vertus" du *sîla* sont dites "louangées par les *ariyas*, inflexibles, entières, immaculées, non offusquées, donatrices de liberté, appréciées par l'intelligent; vertus inaccessibles [à la concupiscence et à la désillusion], qui conduisent à la concentration"[25]. La formule fixe qui, dans les textes canoniques, accompagne l'exposition du *sîla* est la suivante: "Avec l'accomplissement de ces nobles préceptes de vertu, [l'ascète] éprouve une joie intime, immaculée". Dès que ce sentiment apparaît, il convient de s'en emparer, de le fixer, de le stabiliser, car il constitue une base précieuse pour des progrès ultérieurs. Ceci, naturellement, n'est point réalisable sans un effort précis. Mais, à cet égard, le bouddhisme connaît également des instruments de défense, que nous pourrions appeler préventive.

On parle, par exemple, de la technique servant à obtenir le pouvoir sur le corps et sur l'esprit. Le principe est que la sensation plaisante, qui se manifeste dans le corps, entrave l'*animus* par l'impuissance du corps; au contraire, la sensation douloureuse entrave l'*animus* par l'impuissance de l'*animus* lui-même. Touché par la sensation plaisante, "l'inexpert homme commun devient assoiffé de plaisir, tombe en proie à l'appétit du plaisir" — et, ici, il convient d'intervenir et de barrer la voie qui part du corps, non au sens d'exclure la sensation plaisante,

mais d'empêcher qu'elle entrave et transporte. De la sorte, l'impuissance du corps est soignée. A l'apparition de la sensation douloureuse, le même type d'homme "devient triste, affligé, il se plaint, tombe en proie à la désespérance". En ce cas, on doit agir directement sur l'*animus*, car c'est lui, cette fois, qui se démontre impuissant. C'est ainsi que l'on parvient à avoir un pouvoir, aussi bien sur le corps que sur l'*animus*, au point de consolider l'équilibre intérieur.

En un tel sens, l'effort est rendu plus efficace, lorsque l'on suit cette discipline préliminaire. Une expérience donnée peut provoquer une impression agréable, ou désagréable, ou pas plus agréable que désagréable. Voici comment on doit alors s'y exercer: "Que moi, dans l'agréable, je reste avec une perception désagréable"; ou encore: "Que moi, dans le désagréable, je reste avec une perception agréable"; ou encore: "Qu'en ce qui n'est, ni agréable, ni désagréable, moi, je reste avec une perception désagréable", ou enfin: "Agréable et désagréable, évitant ceci et cela, que moi, je reste impassible, recueilli, présent à moi-même"[26]. Une variante de la même discipline regarde le répugnant et l'attrayant. De temps en temps, on doit considérer l'attrayant comme répugnant, afin de mitiger le désir ou l'inclination (pour des lieux, des aliments, des personnes, etc.), le répugnant comme attrayant (afin d'atténuer les mouvements de répulsion, d'irritation, d'intolérance); le ni-répugnant ni-attrayant comme répugnant ou attrayant, et, enfin, en cinquième lieu, on doit pouvoir conserver un esprit équilibré, éveillé, se souvenant de soi, au-delà d'états de l'un ou de l'autre genre[27]. Le progrès réel, en de telles disciplines, dépend naturellement de l'ensemble, et, surtout, des pratiques visant directement à la désidentification, que nous prendrons maintenant en examen.

Dans un commentaire à l'*Anguttara-nikâyo*[28], on trouve ce qui suit: "Lorsque la confiance se lie à la vision et la vision à la confiance, lorsque la volonté s'unit au recueillement et le recueillement à la volonté, l'équilibre des forces peut être considéré comme atteint. La présence en soi — *sati* — est, par conséquent, essentielle en tout ceci. Elle doit être toujours énergiquement cultivée". C'est à quoi vise éminemment la discipline, dénommée *satipatthâna*.

[1] *Majjhima-nikâyo*, LXV (II, 147).
[2] *Ibid.*, L (I, 490).
[3] *Dîgha-nikâyo*, I, I, 8 sg.
[4] *Mahâvagga*, I, LXXVIII, 3.
[5] *Ibid.*, LXXVIII, 2.
[6] *Ibid.*, LXXVIII, 4.
[7] *Dîgha-nikâyo*, I, I, 8 sg.
[8] Cfr. Julius Evola, *Masques et visages du spiritualisme contemporain*, Montréal 1972.



[9] *Jâtaka*, XL.
[10] *Majjhima-nikâyo*, LXI (II, 108).
[11] *Jâtaka*, DXXXVII.
[12] *Mahâvagga*, I, 42-43.
[13] *Ibid.*, XI, 27.
[14] *Mahâvagga* (Vin.), I, XIV, 2-3.
[15] Cfr. Julius Evola, *Le Yoga tantrique*, Paris 1971.
[16] *Anguttara-nikâyo*, VII, 47.
[17] Tel est le sens des pratiques sexuelles tantriques, dont le principe est de se servir sexuellement de la femme sous des formes aptes à "transformer le poison en une pharmacopée: ce principe a été adopté également en des formes ultérieures du bouddhisme. - Cfr. Julius Evola, *Le Yoga tantrique*, Paris 1971 et *Métaphysique du Sexe*, Paris 1959.
[18] Cfr., par exemple, *Mahâvagga*, I, LVI.
[19] Nous avons également traité de ces rituels in *Métaphysique du Sexe*, Paris 1959. Ils ont été utilisés dans une forme du bouddhisme tantrique, qui porte le nom de *Vajra-yâna*, autrement dit "la Voie du diamant-foudre".
[20] Le terme *sakkaya* dérive peut-être de *sat-kâya*, en sorte qu'il s'agirait de l'illusion de celui qui croit que la personne, ainsi définie par le corps, est une réalité (*sat*).
[21] *Dhamma-sangani*, 1004.
[22] Le *Dhamma-sangani* (1005) spécifie comme suit: "C'est la théorie, soutenue par des ascètes et des prêtres, étrangers à notre doctrine, selon laquelle la purification serait atteinte au moyen de préceptes de conduite morale, ou de rites, ou de préceptes de conduite morale et de rites".
[23] *Majjhima-nikâyo*, LXIV (II, 133).
[24] Cfr., par exemple, *Dîgha-nikâyo*, XXII, 21.
[25] *Anguttara-nikâyo*, III, 70; *Samyutta-nikâyo*, XL, 10.
[26] *Majjhima-nikâyo*, XXXVI (I, 354); CLII (III, 425).
[27] *Anguttara-nikâyo*, III, 144.
[28] *Ibid.*, VI, 55.

## IV

## LA PRESENCE SIDERALE
## LES BLESSURES SE FERMENT

Le terme *satipatthâna* se compose de *sati*, mot déjà expliqué, signifiant "souvenir en tant que présence à soi-même", et de *patthâna*, qui veut dire "construire", "mettre debout", "établir". En anglais, un tel terme est traduit, de préférence, avec *setting-up of mindfullness* (Rhys Davids) en allemand par *Pfeiler der Geistesklarheit*, d'où l'expression utilisée par G. De Lorenzo (in *I Discorsi del Buddha*, Bari 1916-1927): *pilastri del sapere* (en tant que "savoir de soi-même"). La formule complète du texte est: *parimukham satim upatthapeti*[1], que l'on pourrait traduire comme suit: "mettre la mémoire de soi en face de soi". La discipline, dont il s'agit, possède, en effet, cette signification: commencer déjà à désengager le principe central du propre être au moyen d'une considération objective, détachée, de ce qui constitue la propre personne et le contenu de la propre expérience, en général. Le fait même de se placer devant tout ceci comme devant quelque chose d'externe, d'étranger, purifie et fortifie la conscience, reconduit à soi, développe la calme impassibilité. En un tel sens, les quatre groupes principaux d'objets, considérés dans une telle discipline, ont la fonction d'autant de soutiens pour le "savoir", et représentent quelque chose de consistant qui permet, par réaction, de se délier, de faire retour à soi. Les quatre groupes du *satipatthâna* correspondent au corps — *kâya*, puis aux émotions ou aux sensations — *vedanâ*, en troisième lieu à l'*animus* — *citta*, et enfin aux *dhammâs*, terme général qui se réfère, ici également, à des phénomènes et à des états, provoqués par la même discipline ascétique en ses phases supérieures.

## 1.

### *Contemplation du corps*

Selon la formule du canon, l'ascète, après avoir surmonté les soucis et les désirs du monde, "avec un esprit clair et une parfaite conscience", s'adonne, avant tout, à la contemplation du corps, qui est, elle-même, réalisée sous diverses formes.

### A

Avant tout, par le moyen de la réalisation de la respiration consciente, ou présence de soi dans la respiration — *ânâpâna-sati* — qui serait un des moyens les plus rapides pour parvenir au calme inébranlable[2]. L'ascète doit choisir un lieu silencieux et retiré, et puis s'exercer à inspirer et à expirer consciemment. Il inspire profondément et il sait: "J'inspire profondément", il expire profondément et il sait: "J'expire profondément"; il fait de même avec des inspirations et des expirations brèves. En outre, il s'exerce ainsi: "Je veux inspirer en sentant tout mon corps"; "Je veux expirer en sentant tout mon corps"; "Je veux inspirer pour calmer cette combinaison corporelle", "Je veux expirer, calmant cette combinaison corporelle". Et ainsi de suite. Une comparaison indique en quelle parfaite conscience on doit s'exercer ici: comme un tourneur, habile et attentif, qui, en tirant fortement, sait: "Moi, je tire fortement", et, en tirant lentement, sait: "Moi, je tire lentement"[3].

Des exercices de ce genre ont une particulière importance, par le fait que, selon l'enseignement hindou, la respiration se relie à la force subtile de vie — *prâna* — servant de substrat à toutes les fonctions psychophysiques de l'homme. Tout l'organisme est animé et parcouru par des courants de force subtile — *nâdi* (terme habituellement traduit, de manière non peu primitive, par "vents") — lesquels ont précisément leur racination dans le *prâna* et dans le souffle. C'est pourquoi il est dit dans les *Upanishads:* "De même que les rayons d'une roue s'appuient sur le moyeu, de même tout [dans l'organism] s'appuie sur le *prâna*"[4]. De tels enseignements renvoient à une expérience de la respiration, dont l'homme moderne moyen ne dispose plus et qu'il ne peut réveiller qu'avec un entraînement spécial. Quand l'haleine ou la respiration est ressentie en tant que *prâna*, elle peut être une "voie": une fois rendue consciente, la respiration, c'est-à-dire, une fois que la claire conscience est greffée à la respiration, il existe un mode d'atteindre la "vie de la propre vie" et de contrôler organisme et esprit en maints aspects, qui échappent à la conscience commune et au vouloir ordinaire. En outre, il est possible, en prenant pour véhicule le rythme de la respiration, de rendre "corporels" et "organiques" certains états de conscience, en compénétrant d'eux les énergies de



l'organisme sa*m*sârique, d'une part, de manière à stabiliser et à consolider les dits états, et, d'autre part, de manière à produire des modifications congrues de la substance sa*m*sârique. C'est ainsi que, dans le bouddhisme, sont également pris en considération d'ultérieurs développements de la discipline du souffle. Du domaine purement corporel, on passe au domaine psychique, et l'on propose des formules comme celles-ci: "Je veux inspirer en éprouvant du plaisir, je veux expirer en éprouvant du plaisir", "Je veux inspirer en sentant la pensée, je veux expirer en sentant la pensée", "Je veux inspirer en soulevant la pensée, je veux expirer en soulevant la pensée", "Je veux inspirer en recueillant la pensée, je veux expirer en recueillant la pensée", et de même pour la relâcher. Enfin, la respiration est associée aux autres contemplations ou réalisations, pour les rythmer et les transfuser dans la contrepartie, subtile et subconsciente, de la nature humaine. Il est également dit qu'avec une inspiration et une expiration, ainsi traitées, ainsi exercées, "cessent aussi les ultimes respirations, en le sachant, ou ne le sachant pas"[5]. Dans les *Upanishads*, il était déjà dit: "En vérité, ces êtres arrivent derrière le souffle, s'en vont derrière le souffle"[6].

A ce stade, le but de la pratique n'est, toutefois, que contemplatif. Il s'agit de désautomatiser, à de certains moments, la respiration, de la rendre consciente, de se mettre devant le souffle et de mettre le souffle devant soi, en expérimentant essentiellement le souffle en tant que *prâna*, c'est-à-dire comme la force-vie de la corporalité.

### B

Vient, en second lieu, la contemplation du corps en toutes ses parties, avec l'imperturbabilité et l'exactitude, propres à un chirurgien au cours d'une autopsie. La formule canonique est la suivante: "Voici, ce corps porte une touffe de cheveux, il a des poils, des ongles, des dents, de la peau et de la chair, des tendons, et des os, et de la moelle, des reins, du sang, de la sueur, de la lymphe, des larmes, du sérum, de la salive, du mucus, du liquide articulaire, de l'urine". Et l'on donne, pour orienter l'opération, la comparaison suivante: comme si un homme, doté d'une bonne vue, avait un sac plein de céréales mélangées, et le déliait et se mettait à en examiner attentivement le contenu: "Ceci est du riz, voici des fèves, ceci est du sésame". Naturellement, ce que pourrait faire de mieux celui qui veut suivre de telles disciplines, serait précisément de se rendre dans une morgue ou d'assister à quelque autopsie: il aurait ainsi, comme base pour des méditations de ce genre, des images particulièrement vives et efficaces. Le but est toujours le même: se désidentifier, créer une distance: "Ceci est moi, ceci est mon corps, fait ainsi et ainsi, composé de ces parties, de ces éléments"[7]. Il existe des textes dans lesquels on propose, comme renforcement, une contemplation des diverses maladies auxquelles est exposé le corps[8].

C

Troisième exercice. Le corps est maintenant considéré en fonction des quatre "grands éléments" qui y figurent. Qu'il marche ou qu'il soit immobile, l'ascète doit considérer le corps qu'il porte comme une spécification des dits éléments: "Ce corps a les espèces de la terre, les espèces de l'eau, les espèces du feu, les espèces de l'air"[9]. Une simple méditation pour l'Oriental avait une signification diverse de celle qu'elle peut avoir pour l'homme moderne, du fait que pour lui les "grands éléments" — *mahâbhûta* — n'étaient point de simples "états de la matière", mais bien des sensibilisations de principes cosmiques, à l'égal des éléments des enseignements traditionnels occidentaux, antiques et médiévaux. Quoi qu'il en soit, le sens de la méditation est de concevoir le corps en fonction de forces impersonnelles du monde, qui suivent leurs lois, avec indifférence pour notre personne. En second lieu, il importe de penser que ces "grands éléments" sont également sujets à la loi du changement et de la dissolution. C'est ainsi que, dans certains textes, on recommande de se représenter vivement avec la pensée les périodes, tant de puissance que de déclin et de dissolution, des manifestations cosmiques des quatre éléments, pour parvenir à l'évidence: si même, pour ces puissances du monde, existe un changement et une fin, ne devrait-il peut-être pas y en avoir pour ce corps, ici-bas, "haut de moins de huit palmes, produit par la soif d'existence"? Pour lui, pourraient peut-être avoir quelque valeur les mots "moi", "mien" ou "je suis"? "Rien n'est sien" — voici ce qu'il vaut, en réalité[10]. Pour cette troisième opération, existe aussi une comparaison: en reconnaissant dans le corps tel ou tel élément, il convient de procéder de la même manière que celui qui abat une vache, qui en découpe et en considère bien les divers quartiers, qui les porte au marché et qui, à la fin, s'assied — c'est-à-dire, à la fin, retour à soi-même, calme et mémoire de soi. En éveillant le sens que, encore vivant et "nôtre", l'organisme suit des lois objectives et élémentaires, propres aux grandes forces des choses et indifférentes à l'égard du monde du "Moi", en éveillant — disons-nous — ce sens, le corps offre, de nouveau, une base pour une réaction et pour un désenchevêtrement de ce qui, dans l'homme, est extrasa*m*sârique.

D

*Maranânussati* = *contemplatio mortis*. — On prescrit de s'imaginer un cadavre dans toutes les phases de sa décomposition: roidi, puis gonflé et putréfiant, puis décharné avec les seuls tendons, puis sans chair, ni tendons, puis comme autant d'os épars, comme autant d'os entassés et mélangés avec d'autres, enfin, comme des os putrides et des os déchus en poussière. Après tout ceci, réaliser: "Mon corps, lui aussi, a une telle nature, il deviendra pareil à ceci, il



ne peut échapper à ceci"[11]. Les images doivent éveiller des sentiments particulièrement vifs, toutefois sans favoriser des réflexions de type hamlétique ou dans le sens du chantre sémite de la *vanitas vanitatum*. La vision nette, crue et vécue, de la caducité du corps est, ici, considérée comme un soutien, précisément parce qu'elle ne doit pas conduire à déprimer l'esprit, mais, par contraste, parce qu'elle doit raviver une conscience détachée, capable de s'imaginer la fin du propre corps et la mort avec un calme parfait: en d'autres termes, il s'agit, encore une fois, de consolider l'élément sidéral, extrasa*m*sârique. Si de telles méditations avaient pour effet un sens d'abattement pessimiste, de désolation, de naufrage léopardien, elles seraient complètement erronées. Elles sont exécutées d'une juste façon, lorsqu'en résulte précisément l'état de celui qui peut considérer une contingence, frappant son corps, et la mort physique, elle-même, comme s'il s'agissait du corps d'un autre. Cet état peut, également, se traduire avec une force capable, en des circonstances données, d'intervenir positivement sur l'organisme. C'est ainsi que l'on parle d'un ascète malade, qui retrouve sa force et vainct le mal, proprement au moment où il entend et réalise l'enseignement relatif à la parfaite méditation sur le corps[12]. Et il est dit: "Si le corps est malade, l'esprit ne sera point malade — et ainsi vous avez de quoi vous exercer. Les *ariyas* ne sont pas assujettis: 'Moi, je suis le corps, le corps est mien, le corps est moi-même', raison pour laquelle ils ne s'altèrent pas, quand le corps s'altère et vieillit", ou lorsque des contingences analogues se vérifient pour les autres éléments constitutifs de la personne[13].

Telle est la quadruple forme de la contemplation bouddhique de la corporalité, constituant le premier soutien. Le but, par nous déjà mis plusieurs fois en lumière, est confirmé par la sentence, selon laquelle une telle contemplation, bien pratiquée, bien exercée, fait pressentir l'*amata* (en sanscrit: *amrta*), c'est-à-dire le sans-mort[14].

## 2.

### *Contemplation des sensations*

Après le corps, les sensations — *vedanâ* — s'en vont constituer une base pour la présence sidérale à soi-même. La formule canonique est la suivante: "L'ascète veille, près de la sensation externe, sur la sensation; il veille, près de la sensation interne, sur la sensation; il veille, du dedans et du dehors, près de la sensation, sur la sensation. Il observe comment la sensation se forme, comment la sensation trépasse, comment la sensation se forme et trépasse. 'Voici la sensation' — un tel savoir devient son soutien, parce qu'elle sert précisément à la connaissance, à la réflexion"[15]. Des exercices de ce genre peuvent être associés à ce qui est appelé le contrôle des six domaines interno-extérieurs, bien qu'il soit habituellement inclus dans la quatrième section, qui est celle des *dhammâs*. Il s'agit du domaine des sens, en eux étant compris l'organe mental. La for-

mule est la suivante: "L'ascète connaît l'œil, connaît les formes et toutes les combinaisons, résultant de l'un et des autres, et qu'il entrave, il connaît également ceci. Il connaît, lorsqu'une telle combinaison précisément survient; il connaît, quand la combinaison survenue cesse; et il connaît, lorsque la combinaison survenue n'apparaît plus à l'avenir". La même formule est répétée pour l'oreille et pour les sons, pour le goût et pour les saveurs, pour le toucher et pour les contacts, pour la pensée et pour les objets mentaux[16]. A prime abord, on ne peut pas ne pas comprendre l'action à conduire: qu'est donc jamais ce fait de connaître séparément les facultés sensibles et leurs objets, à peu près comme pourrait le faire un étranger pour les unes et pour les autres, et qu'est donc jamais ce fait d'en suivre la combinaison, avec l'esprit même d'un chimiste, qui observe les effets de l'association de deux substances qu'il a devant lui? Il convient d'entendre le sens de la discipline, en se rendant compte, avant tout, de l'état de la commune expérience, qui s'épuise dans le "flux". Ce que nous avons déjà dit à propos d'une pensée passive, peut être, plus ou moins, répété pour les divers sens. En réalité, dire "moi, je vois", "moi, je goûte", "moi, j'entends", est presque un euphémisme dans l'existence sa*m*sârique; ici, n'existe effectivement que le fait-vision, que le fait-audition, que le fait-saveur, et ainsi de suite, à côté d'une promiscuité d'objet et de sujet, à côté d'une élémentaire identification de la conscience avec son expérience, et qui est propre aux processus de "combustion". La discipline en question vise à dissoudre un tel mélange irrationnel, jusqu'au degré, propre à celui qui peut vraiment dire: "*moi*, je vois", "*moi*, je goûte", "*moi*, j'entends", "*moi*, je sens", "*moi*, je pense" — et précisément avec la même clarté et la même présence à soi-même que celui qui, empoignant ou laissant tomber un objet, sait: "*moi*, je prends, *moi*, j'abandonne cet objet". Quant aux puissances des sens et quant à la pensée, elle-même, doit donc se faire jour un sentiment réel, comme s'il s'agissait de vrais organes, qui sont consciemment utilisés, à une distance précise: moi, je suis ici, là est la chose vue, ou sentie, ou goûtée, et voici l'expérience, la "combinaison" des deux, comme un fait ou un "lien" élémentaire, que j'ai pareillement clair devant moi. Une comparaison des textes existe à ce propos: "A peu près comme du contact de deux morceaux de bois, frottés l'un contre l'autre, naît la chaleur, ressurgit le feu; et comme avec la séparation de ces deux bouts de bois, la chaleur, d'abord produite par eux, cesse, s'éteint": or c'est également de la sorte que doit s'établir bien clairement le savoir: "Cette sensation est apparue", "cette sensation s'est éteinte" — et l'on ajoute, avec une référence précise au but général de telles contemplations: "Reste encore l'impassibilité, pure, claire, ductile, flexible, resplendissante"[17]. Un exemple d'une telle contemplation, sur un plan absolument commun, celui du repas: "la bouchée est introduite, elle est consciemment tournée et retournée dans la bouche, de manière que ne reste rien d'elle qui ne soit mâché, puis elle est avalée; vient ensuite l'autre bouchée"; "l'ascète sent la saveur, lorsqu'il prend la nourriture, mais il n'en jouit pas"[18]: goûter consciemment, en restant détaché.



Pour étendre un contrôle de ce genre au-delà de moments donnés d'exercice, une notable application est naturellement nécessaire: il s'agit effectivement de substituer une habitude avec une autre habitude, mais aussi de compter avec la force d'identification, sourde et instinctive, qui agit et se niche dans la première. Le développement naturel de cette contemplation est appelée la "garde aux sens" ou la "cure des blessures", dont nous parlerons dans le prochain chapitre.

### 3.
### *Contemplation de l'*"animus"

Le terme *vedâna* peut signifier, non seulement "sensation", mais encore "émotion" ou "sentiment", en sorte qu'existe un passage naturel du domaine de le seconde contemplation à celui de la troisième, visant à éveiller le "savoir" en face de quelque état que ce soit ou de n'importe quel changement du propre *animus*. La formule canonique est la suivante: "Un ascète connaît l'*animus* concupiscent en tant que concupiscent, et l'*animus* non concupiscent en tant que non concupiscent; l'*animus* envieux en tant qu'envieux, et l'*animus* non envieux en tant que non envieux; l'*animus* errant en tant qu'errant, et l'*animus* sans erreur en tant que sans erreur; l'*animus* recueilli en tant que recueilli, et l'*animus* distrait en tant que distrait; l'*animus* tendant vers le haut en tant que visant vers le haut, et l'*animus* de bas sentiment en tant que de bas sentiment; l'*animus* noble en tant que noble, et l'*animus* vulgaire en tant que vulgaire; l'*animus* tranquille en tant que tranquille, et l'*animus* inquiet en tant qu'inquiet — il connaît l'*animus* libéré en tant que libéré, et l'*animus* entravé en tant qu'entravé"[19]. Ceci signifie cultiver, en premier lieu, une possession de sincérité et d'objectivité à l'égard de la propre vie intérieure, psychologique et émotive. En second lieu, il s'agit, encore une fois, de la force qui s'éveille dans la "vision" désidentifiante. Le signe du progrès, obtenu le long d'une telle voie, est fourni par la capacité de considérer les propres émotions comme si elles étaient d'un autre — naturellement, d'un autre qui nous soit indifférent, et qui, pour nous, ait uniquement la valeur d'un objet d'observation. Encore une fois, on vise à une forme active de dépersonnalisation. On lit dans un texte: "De même que les nuages apparaissent, vont, se transforment et puis se dissolvent dans le ciel libre, de même les passions dans l'*animus* du sage". L'*animus* du sage est donc assimilé au ciel en sa liberté et intangibilité, en sa clarté qui n'est point touchée par l'aventure changeante des nuages — des passions et des émotions qui s'y forment, transforment et trépassent, suivant leur loi. Si l'on parlera, dans la *Bhagavad-gîtâ*[20], de celui qui "ne désire pas le désir, chez lequel, au contraire, tous les désirs fluissent comme les eaux fluissent dans l'océan, lequel [continuellement] rempli, reste [pourtant] immuable", pareillement, dans le bouddhisme, on indique, comme idéal, l'état rappelé à la pensée par la "profondeur" de l'océan, où l'on

n'aperçoit nulle vague, mais où règne le calme"[21]. A propos des "contemplations irradiantes", nous verrons se présenter d'autres images cosmico-élémentaires de liberté et d'intangibilité. Ici, provisoirement, tout ceci vaut seulement comme un signe indicatif de la direction et de l'orientation de la contemplation.

### 4.
### *Contemplation des* "dhammâs"

En raison de l'indétermination, déjà spécifiée, qui est propre au terme *dhammâ*, cette section comprend, non seulement la contemplation de phénomènes et d'états de conscience de divers genres, mais aussi des processus ascétiques eux-mêmes. C'est ainsi que l'on parle d'une présence à exercer à l'égard des "cinq obstacles" — concupiscence, aversion, fainéantise, orgueil et ennui, incertitude pleine de doute — et, plus particulièrement, dans la constatation de leur absence, de leur développement ou de leur disparition, au moment de l'intervention de l'action dissolvante dont nous parlerons[22]. La même présence doit être exercée quant à la manifestation et à la dissolution, au fur et à mesure des cas, de l'attachement dans les cinq troncs de la personnalité — il s'agit, en somme, de variantes de la contemplation des états d'esprit, alors que d'autres disciplines prennent pour objet des états supérieurs de la conscience ascétique, tels que ceux qui correspondent à la manifestation des "sept réveils spirituels" — *bojjhanga*[23] — et à la réalisation directe, surnaturelle, des "quatre vérités"[24]. Une parfaite conscience détachée est donc maintenue dans le développement même de la haute ascèse, et l'identification est combattue dans l'expérience hypersensible. Des pertes de contrôle et des "agitations" ne doivent jamais survenir, et, sur toute expérience comme sur toute action, doit se répandre une lumière calme et ferme. L'élément, pur et détaché, "conscience" — *sati* — doit constituer, pour ainsi dire, une dimension ultérieure à l'égard de n'importe quel contenu de l'expérience.

Combien de valeur est attribué au fait d'être conscient, résulte de l'évaluation bouddhique des actions en général. Une action "bonne", mais inconsciente, selon cette doctrine, est jugée inférieure à une action "méchante", mais consciente. On admet qu'une faute, commise sans le vouloir, est plus grave qu'une faute commise, en le voulant. Selon cette appréciation, qui est l'inverse de celle qui est propre à la morale courante, il est clair que le degré, mineur ou majeur, du fait d'être conscient, de la présence à soi-même, est posé en tant que valeur fondamentale.

Telle est la quadruple forme du *satipatthâna*. Ainsi que nous l'avons dit, les réalisations, obtenues avec des exercices particuliers, devraient être dévelop-



pées jusqu'à la forme d'un *habitus* de claire conscience, maintenu en quelque moment que ce soit de la vie quotidienne. Ce qui, dans les textes, est précisément conçu comme un développement de la première contemplation, en relation avec cette formule: "L'ascète, quand il chemine, sait: 'Moi, je marche'; il sait, quand il est immobile: 'Moi, je suis immobile'; il sait, quand il se trouve en telle ou telle position, qui est telle ou telle position". En un mot, il finit par porter, littéralement, son propre corps. A cet égard, le commentaire d'un texte est caractéristique: "Qui chemine?" — se réalise avec: "Ce n'est pas le Moi qui marche"; "De qui est la marche?" — "Elle n'est pas d'un Moi; "Qui détermine la marche?" — "Un acte de l'esprit, transmis et assumé par le souffle (*prâna*), qui compénètre le corps et le meut"[25]. Les textes spécifient ultérieurement: l'ascète est clairement conscient dans l'aller et le venir, dans le poser et le détacher le regard, dans le s'incliner et se soulever, dans le porter un habit, dans le manger et le boire, dans le mâcher et le goûter, dans le se vider des excréments et de l'urine, dans le marcher, et le s'arrêter, et le s'asseoir, le s'endormir et le s'éveiller, le parler et le rester coi[26]. Comme dans un miroir, "il se mire encore avant d'accomplir une action; il se mire et mire encore avant de prononcer une parole; il se mire et mire encore avant de nourrir une pensée"[27]. On peut facilement comprendre que, le long d'une telle voie, un homme finisse par se transformer en une sorte de statue vivante, sustantée de conscience de soi, en une figure compénétrée d'équilibre, de bienséance et de dignité, laquelle ne peut ne pas nous remémorer, non seulement le style général de l'antique aristocratie aryenne, mais encore celui qui fut célébré par l'antique tradition romaine dans le type originaire du *senator*, du *pater familias*, des *maiores nostri*, du *flamen dialis*. En réalité, il est possible d'établir une relation naturelle entre de tels effets de la discipline de la claire conscience et les traits de style que, en compagnie des "trente-deux signes de l'homme supérieur", la tradition a rapporté au type de l'Éveillé *ariya*, et dans les termes suivants: "De même que parle l'Accompli, de même il agit, et de même qu'il agit, de même il parle"[28]; il ne va, ni trop hâtivement, ni trop lentement; pendant qu'il chemine, la partie inférieure du corps n'oscille point et ne se meut point par la force du corps. S'il regarde, il regarde tout d'un coup: droit devant lui, ni en haut, ni en bas, et il ne marche pas en lorgnant çà et là. Il s'assied toujours dignement, sans abandon du corps, sans faire des mouvements inutiles avec les mains, sans se croiser les jambes, sans appuyer le menton dans le creux de la main. Il se tient calmement, "ceint d'isolement"[29]. En réalité, le calme, sidérale présence à soi-même, ne peut ne pas avoir, pour conséquence, la stylisation, agissant sur la partie irrationnelle, oblique et fuyante, de l'être humain, comme fait le regard, calme et sévère, du maître, suffisant pour mettre fin à la turbulence de l'écolâtre qui se croyait inohservé. On peut donc dire qu'ainsi, également, sur le plan extérieur, commence, ici, cette substitution de forces, qui constitue le but essentiel de toute l'ascèse *ariya*: alors que, d'abord, le substrat de chaque mouvement et de chaque action de l'individu était un élément

irrationnellement vital, sa*m*sârique, maintenant un tel élément est substitué par la pure conscience de soi, laquelle ne peut ne pas réagir — comme il a été dit — dans le sens d'une simplification, d'une rectification, d'une dignification du maintien, de la façon extérieure de se présenter, chez l'homme qui parcourt sérieusement cette voie. En sorte qu'il serait même possible de considérer une signification de *catharsis*, voire raciale, pour les disciplines en question, étant donné que, comme on vient de le rappeler, nous retrouvons, dès les origines, comme naturels, ces éléments de style chez un type supérieur, que des facteurs divers, et, en premier lieu, les croisements charnels, ont ultérieurement adultéré et dégradé[30].

Faisons maintenant le point auquel nous sommes parvenus en notre exposition. Après s'être défendu contre les formes les plus immédiates de désordre spirituel, le fait d'avoir fait siens les principes de la "droite conduite" favorise l'apparition, dans l'esprit, d'une "félicité intime, inaltérée", conjointe à la fermeté et à la sécurité de celui qui se sent dans un état de "justice", en sorte que l'on se sert de l'image d'un roi qui, légitimement couronné, sait que ses ennemis ont été déconfits et qu'il n'existe plus une ombre de péril pour sa souveraineté[31]. En plus, existe la "neutralité" ou "sidéralité" renforcée, propre à un esprit qui, grâce à la quadruple contemplation, s'est ultérieurement désentravé et s'est placé au centre de toute son expérience, tant interne qu'externe. A ce point, intervient l'action, proprement défensive, ayant pour but de neutraliser, par degrés, toutes les possibilités de "combustion" et d'abandon dans la variété des "contacts". Les contacts blessent. Les contacts consument, en excitant le feu qui brûle le corps, qui brûle la pensée, qui alimente la souche sa*m*sârique, qui prostre le principe supérieur. On doit faire en sorte que là où "le sot, roué de coups, périt, l'homme sage, touché, ne tremble pas", reste inébranlable, reste insaisissable[32]. Il s'agit donc de frapper le "désir" transcendantal qui couve dans l'œil, comme dans les autres sens, dans les *kandhas* — c'est-à-dire dans les troncs de la personnalité — dans les éléments, et qui représente une altération, une maladie, une suppuration[33]: tout ceci, sur un plan plus profond que le plan simplement psychologique ou moral. Le point de départ des processus altérateurs est constitué par les sens, lesquels sont parangonés à autant de "blessures"[34]. Par eux sont présentés les formes, les sons, les saveurs, les odeurs, les sensations tactiles, "les sensations désirées, aimées, enchanteresses, agréables, correspondant aux concupiscences, excitantes", pour que, "dans les cinq cordes dn désir, dans l'un ou l'autre siège des sens, apparaisse l'inclination de l'esprit", l'assentiment[35]. Avec ce mot, nous traduisons le terme *anunayo*, que F.L. Woodward rend avec *lurking tendency* et qui, effectivement, peut également se rapporter à l'attitude de celui qui épie, qui se tient aux aguets, prêt à s'identifier, en notre cas, avec le plaisir, s'il s'agit d'une sensation plaisante, ou avec la douleur, s'il s'agit, au contraire, d'une sensation douloureuse, ou bien avec une indifférence opaque, si la sensation n'est, ni plaisante, ni douloureuse[36]. Ici, il y a lieu, naturellement, de se référer aussi à



l'angoisse primordiale, qui se trouve à la base de l'existence sa*m*sârique et qui détermine l'attachement. C'est par cette voie qu'apparaissent des formations ou des combinaisons qui se disposent sur l'un ou l'autre des cinq troncs de la personnalité, c'est-à-dire sur ceux de la forme, des sentiments, des représentations, des tendances, de la conscience individuée. En un tel état de choses, pour "panser les blessures" et pour neutraliser l'altération, provoquée par des contacts, il importe que "la vue interne, l'odorat interne, l'ouï interne, le goût interne, le tact interne, la pensée interne, ne soient point distraits", autrement dit, que soit présent, dans le sextuple siège des sens — de manière à interdire immédiatement tout prélassement, tout attachement, tout enivrement — le refus de se laisser attirer par la jouissance. Alors les combinaisons ne se forment plus, d'abord sur le tronc fondamental de la volonté, puis sur les cinq troncs de la personnalité[37]. Telle est l'essence du nouveau travail.

Pour base, il a donc ce qui est appelé la "garde aux sens", à propos de laquelle la formule canonique est la suivante: "Apercevant avec la vue l'apparition d'une forme, l'ascète n'en conçoit aucune inclination, aucun intérêt. Puisque la concupiscence et l'aversion, les pensées ruineuses et nocives, accablent très vite celui qui demeure avec la vue non surveillée, il pourvoit à cette vigilance, il se met à la garde de la vue, il surveille attentivement la vue. Oyant avec l'ouï un son, humant avec l'odorat un parfum, goûtant avec le goût une saveur, touchant avec le tact une chose, se représentant avec la pensée une image, il n'en conçoit nulle inclination, il n'en conçoit nul intérêt. Puisque concupiscence et aversion, les pensées ruineuses et nocives, accablent très vite celui qui demeure avec la pensée non surveillée, il pourvoit à cette vigilance, il se met à la garde de sa pensée, il surveille attentivement sa pensée"[38]. Amoindrir, en un point quelconque, une telle surveillance signifie subir le destin d'une tortue qui, au moment même où elle fait sortir une de ses pattes, est par elle, à l'instant, la proie du chacal et conduite à sa ruine[39]. En ceci, il s'agit donc d'en venir aux mains avec l'organisme sa*m*sârique, auquel on est associé et qui constitue le double, substantié de soif, de l'être vivant. Un cercle, toujours plus étroit, se clôt autour de lui, cercle qui est efficacement parangoné à un ennemi, lequel, sachant qu'il ne peut venir à bout de son adversaire, se fait assumer par lui comme serviteur, en gagne la confiance, et puis le frappe traîtreusement: telle est — dit-on — la part que détient en nous le "Moi" illusoire, créé par l'identification, tant qu'il n'a pas été initié à la doctrine des *ariyas*[40]. Que, par ailleurs, la discipline de la "garde aux sens" ou du "pansement des blessures" ait pour fin une liberté supérieure, c'est ce qui résulte de l'association de son but à l'image connue de celui qui, ayant à un carrefour un attelage de purs-sangs, peut le guider où il veut[41]. Celui qui ignore cette pratique ou la néglige, est dominé par les formes, par les sons, par les odeurs, par les impressions gustatives, par les contacts, par les pensées, au lieu d'en être le dominateur[42].

Sous un autre aspect, une telle discipline peut également être définie par

le mot *silentium*: "se ceindre de silence", silence au sens initiatique, qui fut celui de la στωπή éleusinienne. Les impressions sont arrêtées à la périphérie, aux marges des sens. Entre elles et le "Moi", il y a maintenant une distance, un espace fait de "silence". On perçoit alors ce silence, qui consiste à ne pas prononcer, non seulement la parole extérieure, mais pas même la parole intérieure, et qui, en outre, implique le non-ouïr, le non-voir, le non-imaginer. Une telle idée a même été exprimée sous une forme populaire. Elle correspond, en effet, à la signification la plus profonde, qui se cache dans les statuettes bien connues des trois singes sacrés de Bénarès, où l'un a les oreilles bouchées; l'autre, la bouche close: et le dernier, les yeux fermés: ne point parler, ne pas ouïr, ne point voir. Et, ici, l'on peut également rappeler la curieuse formule hermétique: "Qui a des oreilles, les ouvre [selon le sens d'une attention vigilante, en face de toute impression]; qui a la bouche, la tienne close [selon le sens du susdit silence, du calme, de l'inaltérable *neutralité*]". C'est par une telle voie que se consolident les conditions pour l'ultérieure libération, et puis pour le développement du principe extrasa*m*sârique. Nous verrons qu'un tel développement se continue directement dans les quatre *jhânas*.

Comme contre-partie de la "garde aux portes des sens", doit être naturellement conduite une œuvre de désintoxication de la zone isolée, pour en éliminer ou pour y réduire les foyers internes d'agitation et d'identification, qui se ravivent à tout contact extérieur. Ceci correspond à ce qui est appelé l'éloignement des cinq *nîvaranas*, terme qui a la signification de "scories", d'"obstacles" ou d'"empêchements". Les cinq *nîvaranas* sont les suivants: désir (*kâmacchanda*); aversion ou colère (*vyâpâda*); fainéantise (*thîna-middha*); orgueil ou ennui (*uddhacca-kakkucca*); incertitude pleine de doute (*vicikiccâ*). L'action de ces cinq obstacles est indiquée de manière efficace par les similitudes suivantes: comme celui qui voudrait voir sa propre image dans une eau où furent mélangées toutes sortes de couleurs (*désir*); ou dans une eau bouillonnante (*aversion* et *colère*); ou dans une eau pleine de fange et d'algues (*fainéantise*); ou dans une eau agitée par le vent (*orgueil* ou *ennui*); ou enfin dans une eau sombre et boueuse (*incertitude pleine de doute*)[43]. L'éloignement a lieu grâce à une action directe de l'esprit sur l'esprit, moyennant une scrutation, attentive et calme, de soi-même. Dans les textes, la discipline est décrite de la manière suivante. L'ascète recherche un lieu solitaire et s'adonne à la méditation. On conseille aussi une position connue du yoga: s'asseoir avec les jambes croisées et le corps droit et bien dégagé. Cette traditionnelle position hindoue n'est toutefois conforme au but que l'on se propose, que si l'on s'est accoutumé à elle, au point qu'elle résulte naturelle, et telle qu'elle ne réclame point d'efforts, susceptibles d'apporter de la fatigue. En général, la position que l'on recommande pour cette contemplation — comme pour les autres — doit être telle, qu'elle ait un équilibre, qu'elle ne soit point relâchée, qu'elle ait presque une valeur symbolique pour la présence à soi-même (d'où le terme technique *mudrâ* = sceau), et



qu'elle n'exige pas des efforts, susceptibles de distraire l'esprit. Voici quelle est la formule de la méditation: "L'ascète a mis fin à la concupiscence mondaine et se trouve maintenant avec l'esprit sans concupiscence, et il purifie son esprit de toute concupiscence. Il a mis fin à l'aversion et il se trouve maintenant avec un esprit sans aversion, et il purifie son esprit de toute aversion. Il a mis fin à l'inertie et à la paresse; amant de la lumière, clairement conscient, il purifie son esprit de toute inertie et de toute paresse. Il a mis fin à l'orgueil et à l'ennui, et avec un esprit intimement apaisé, il purifie son esprit de tout orgueil et de tout ennui. Il a mis fin au tâtonnement, il s'est libéré de l'incertitude pleine de doute; il ne doute plus de ce qui est saltuaire et il purifie son esprit de tout tâtonnement"[44]. Il s'agit, au fond, d'une quintessence des dispositions déjà favorisées par le *sîla*, par la "droite conduite". Il est évident que l'on vise, ici, à se porter vers une zone plus profonde, au moyen du pouvoir renforcé de vision intérieure, dont on dispose pour avoir suivi les disciplines précédentes. Il s'agit, en une certaine mesure, de créer une incidence sur les *sankhâras*, c'est-à-dire sur les tendances innées et congénitales, procédant partiellement de l'hérédité extra-individuelle, qui a été assumée.

C'est pourquoi, ici encore, ce qui, tout d'abord, est réalisé en des moments déterminés, devrait ensuite être développé jusqu'à un état presque permanent. C'est en un tel sens que peut être entendu ce qui est appelé la "triple veille": "De jour, en marchant et en s'asseyant, nettoyer l'esprit des choses troublantes; durant les heures moyennes de la nuit, s'allonger sur le côté droit, comme le lion, les pieds l'un sur l'autre, en ayant présente à l'esprit l'heure à laquelle on veut s'éveiller; durant les dernières heures de la nuit, s'étant levé de nouveau, en marchant ou en s'asseyant, nettoyer l'esprit des choses troublantes"[45]. Il s'agit donc d'une sorte de continuel examen de conscience. Les *yamas*, c'est-à-dire les périodes de la nuit, choisies pour une telle discipline, dans la tradition bouddhique, sont chacun de quatre heures: le premier allant de dix-huit heures à vingt-deux heures, le second de vingt-deux heures à deux heures du matin, le troisième de deux heures à six heures du matin. De la sorte, la période de sommeil proprement dit, ou des états qui, chez l'homme commun, correspondraient au sommeil, se restreindrait à quatre heures seulement: de vingt-deux heures à deux heures du matin. On ne doit point voir, en ceci, une discipline "ascétique" mortificatoire: il est naturel que, procédant le long de la voie de l'illumination, le besoin de dormir puisse notablement diminuer, sans que, pour autant, cette diminution puisse susciter un malaise. Ici encore, une intervention, unilatéralement "autoritaire", ne servirait qu'à créer des états de fatigue et de distraction, défavorables pour la vie spirituelle de veille.

Avec la cure attentive des "blessures" et avec l'action contre les scories, reste renforcée la zone de "silence", en laquelle se met en acte une graduelle croissance intérieure extrasa*m*sârique, qu'un effort illuminé doit seconder et que l'on peut mettre en relation avec les susdits "sept éveils" — *bojjhanga* — conçus

en tant que contre-partie positive de l'action de *catharsis* ou prophylactique, c'est-à-dire précisément comme une "défense contre l'intoxication, réalisée en agissant". La formule canonique est la suivante: "Sachant bien ce qu'il fait, [l'ascète] opère l'éveil de la clarté spirituelle, dérivé du détachement, dérivé du renoncement, dérivé de l'arrêt [du flux], trépassant dans la consumation; il opère l'éveil de l'approfondissement — de l'énergie inflexible — de l'enthousiasme — du calme — du recueillement — de l'équanimité, de ces éveils dérivés du détachement, dérivés du renoncement, dérivés de l'arrêt, trépassant dans la consumation"[46]. Quant au lieu de tels réveils dans l'accomplissement du développement, diverses interprétations sont possibles. En effet, leur sens global reflète celui des quatre *jhânas*, lesquels rentrent dans un ordre spécial de contemplations, à réaliser en plein détachement de l'expérience externe. Toutefois, nous pouvons, ici, les entendre sur un plan plus relatif, à la manière d'une certaine transfiguration et libération de facultés, déjà compénétrées par l'élément *bodhi*, d'où précisément l'expression *bojjhanga*. Dans la formule citée, il ne s'agit pas d'une énumération schématique, mais bien d'une série dans laquelle la méditation réalisatrice doit saisir l'intime concaténation causale des divers termes, de manière à ce que l'on soit naturellement conduit à passer de l'un à l'autre d'entre eux, et à voir dans le successif l'intégration et la résolution du précédent. Il importe donc, avant tout, de réaliser la méditation non distraite. On doit alors éveiller l'état de "clarté spirituelle", le fixer dans l'esprit, le dérouler, le développer, le dominer, et voir enfin comment un tel état conduit au second éveil, comment il passe en un "approfondissement", auquel peut également servir de soutien un élément donné de la doctrine; un tel approfondissement, développé, fixé, déroulé et dominé, doit conduire à l'éveil de la "force inflexible", dont la parfaite conquête doit faire connaître un état d'"enthousiasme", spécial et purifié, de joie purifiée. En développant ultérieurement la méditation, il sied d'avoir l'intuition que cet enthousiasme, cette joie éveillée et parfaitement déployée, auprès d'un corps qui se calme, auprès d'un *animus* qui se calme, se résoud et se libère dans l'éveil successif, et précisément en celui du "calme". Une fois déployé, approfondi, fixé et dominé, le calme, c'est alors que s'éveille le "recueillement", lequel, une fois complètement développé, se fixe et resplendit dans l'"équanimité", qui est le septième éveil[47]. Il s'agit donc de toutes les étapes d'une méditation réalisatrice, liées à une continuité intime. Par elle, le long d'une autre voie, on est conduit à la confirmation de ce qui s'était déjà déterminé dans le *satipatthâna*, dans la quadruple contemplation détachée, c'est-à-dire celle de l'impassibilité qualifiée comme "pure, claire, ductile, flexible, resplendissante", n'ayant rien à voir — avertit le commentaire — avec l'indifférence d'un esprit obtus, avec celle "du sot, de l'ignorant, de l'inexpérimenté homme commun, qui ne franchit point la limite"[48]. Il est peut-être opportun d'ajouter que l'état en question ne doit pas même être confondu avec quelque apathie ou quelque atonie, qu'il se développe en compagnie d'un sentiment de félicité purifiée, intellectualisée et héroïque, pour autant qu'une pareille association d'idées puisse, au premier abord, sembler difficile à comprendre. On lit dans la *Bhagavad-gîtâ*: "Quand la pensée, domptée par l'ascèse, se calme; quand [l'ascète], voyant le soi dans le soi, jouit en soi-même, il connaît cette infinie félicité qui, transcendant les sens, ne peut être saisie que par l'intellect et, fixe en elle, ne se meut plus de la réalité... Que l'on retienne que ce détachement de l'union avec la douleur est appelé *yoga*"[49]. Dans le bouddhisme, on parle, de la même manière, d'une félicité qui semble "boueuse et pourrie" en face de celle qui est liée au détachement, au calme, à l'illumination[50]. En outre, on considère des séquences, comme celle-ci: "Dans l'ascète, surgit la joie; cette joie le rend heureux; le corps étant calme, surgit la sérénité; en cette sérénité, l'esprit s'arrête, se recueille"; ceci, comme acheminement vers les quatre *jhânas*[51]. Une autre séquence présente presque les caractères d'une série en chaîne, se développant en sens ascendant, après la série descendante qui, à travers les douze *nidânas*, conduisit jusqu'à l'existence sa*m*sârique. Le point de départ de cette nouvelle série est, en effet, l'état de souffrance, d'agitation, de contingence, qui correspond au dernier *nidâna* de la vie descendante. Au-delà de lui, surgit l'état de la confiance; celui-ci conduit à la joie purifiée (*pâmujja*); vient ensuite la sérénité qui donne lieu à la béatitude, trépassant dans l'équanimité — le terme, ici employé, signifie aussi littéralement "disparaître", "cesser d'être dans un lieu": il s'agit d'un état d'équilibre libéré, raison pour laquelle, parfois, *pâmujja* figure également comme l'antécédent de l'extinction[52]. Dans ce texte, la réalisation suprême a donc derrière elle une série en chaîne, en qui ont une part précise des états spéciaux d'une félicité libérée, analogue à celle que Platon considéra, en l'opposant à toute forme, mixte et conditionnée, de joie et de plaisir. Citons encore un texte, qui se rapporte à l'état en qui on se trouve approximativement au point où en est arrivée notre exposition: "Un tel recueillement, qui ne connaît d'augmentation ou de diminution; qui ne se base pas sur un assujettissement violent; qui, de par son caractère détaché, est constant; qui, de par sa constance, est plein de béatitude; qui, de par sa béatitude, ne peut être éloigné — un tel recueillement a pour résultat le savoir suprême"[53].

Que ceci serve à écarter l'idée que la voie de l'éveil est aride et désolée; que, le long de cette voie, meurt toute joie; qu'elle ne prend en considération que renoncements et destructions. Que ceux pour lesquels vaut, comme instance extrême, le monde affectif, sa*m*sâriquement conditionné, puissent supposer une chose de ce genre, voici qui est naturel, mais ponr dire bien peu. On lit dans un texte: seul, un Éveillé peut comprendre l'Éveillé. Il existe une comparaison fort expressive. Il peut arriver que deux compagnons sortent ensemble d'une ville, rejoignent un rocher, que l'un des deux escalade pour dire ensuite à l'autre: "De là-haut, je vois une merveille de jardins, de forêts, de champs, de lacs", mais l'autre lui rétorque: "Ami, il est impossible, il est inadmissible, que, de là-haut, tu puisses voir tout cela". Alors le compagnon, qui grimpa jusqu'au

sommet du rocher, descend, prend par le bras son ami, lui fait escalader le rocher en sa compagnie et, après l'avoir laissé se reposer quelque temps, lui demande: "Que vois-tu donc, ami, du haut de ce rocher?". Et l'autre lui répond: "Moi, je vois une merveille de jardins, de forêts, de champs, de lacs". "Mais qu'as-tu fait de ton opinion précédente?". "Tant que j'étais empêché par cette grande roche, je ne pouvair discerner le visible". On en conclut que ce qui est connaissable, discernable, accessible, réalisable avec le détachement, il est impossible que le connaisse, ou le discerne, ou le rejoigne, ou le réalise, celui qui vit parmi les désirs et qui, parmi les désirs, est brûlé[54]. En dehors du principe "sidéral" supérieur, le bouddhisme connaît aussi une félicité qui est contentement, fête, jubilé, enthousiasme, exultation, transport de l'esprit et qui, parmi les autres facteurs, est considéré comme "un facteur du grand éveil" — *pîtisambojjhango*[55].

[1] *Dîgha-nikâyo*, XXII, 2.
[2] *Anguttara-nikâyo*, V, 96.
[3] *Dîgha-nikâyo*, XXII, 2.
[4] *Chândogya-upanishad*, I, xi, 5.
[5] *Majjhima-nikâyo*, LXII (II, 120-121); CXVIII, 150 sg.; *Anguttara-nikâyo*, X. 60.
[6] *Chândogya-upanishad*, VII, v, 1.
[4] *Dîgha-nikâyo*, XXII, 5.
[8] *Anguttara-nikâyo*, IX, 60.
[9] *Dîgha-nikâyo*, XII, 6.
[10] Cfr. *Majjhima-nikâyo*, XXVIII (I, 278); CXL (III, 344).
[11] *Dîgha-nikâyo*, XXII, 7-10.
[12] *Anguttara-nikâyo*, X, 60.
[13] *Samyutta-nikâyo*, XXII, 1, 8.
[14] *Anguttara-nikâyo*, I, 32; *Milindapañha*, 339; *Majjhima-nikâyo*, CXIX (III, 166 sg.).
[15] *Majjhima-nikâyo*, X (I, 86).
[16] *Dîgha-nikâyo*, XXII, 15.
[17] *Majjhima-nikâyo*, CXL (III, 346-347).
[18] *Ibid.*, XCI (II, 429).
[19] *Dîgha-nikâyo*, XXII, 11.
[20] *Bhagavad-gîtâ*, II, 70.
[21] *Atthakavagga*, XIV, 3.
[22] *Dîgha-nikâyo*, XXII, 13.
[23] *Ibid.*, XXII, 16.
[24] *Ibid.*, XXII, 17.
[25] Commentaire au *Dîgha-nikâyo* (W. 357).
[26] *Dîgha-nikâyo*, XXII, 3-4.
[27] *Mahjjima-nikâyo*, LXI (II, 109).
[28] *Anguttara-nikâyo*, IV, 125.
[29] *Majjhima-nikâyo*, XCI (II, 427-428). - De l'assemblée des pères de l'Ordre, il est dit à son tour: "Elle ne bavarde pas, elle ne vocifère pas, elle est nourrie de moelle pure; elle est le suprême et saint siège du monde" (*Ibid.*, III, 148 sg.).



[30] Cfr. Julius Evola, *Sintesi di dottrina della razza*, Milan 1941.
[31] *Dîgha-nikâyo*, II, 63.
[32] *Majjhima-nikâyo*, LXXXII (II, 336); cfr. *Itivuttka*, 28; *Anguttara-nikâyo*, VI, 55,
[33] *Samyutta-nikâyo*, XXVII, 1-9; XXXV, 90.
[34] *Majjhima-nikâyo*, XXXIII (I, 330); CV (III, 49-50).
[35] *Ibid.*, CXXII (III, 190).
[36] *Samyutta-nikâyo*, XXXVI, 2.
[37] *Majjhima-nikâyo*, XXVIII (II, 281-283); CXLIX (III, 401-403).
[38] *Dîgha-nikâyo*, II, 64.
[39] *Samyutta-nikâyo*, XXXV, 199; cfr. *ibd.*, 202.
[40] *Ibid.*, XXII, 85.
[41] *Ibid.*, XXXV, 198.
[42] *Ibid.*, XXXV, 202.
[43] *Anguttara-nikâyo*, V, 193.
[44] *Dîgha-nikâyo*, II, 68-74; *Anguttara-nikâyo*, I, 2.
[45] *Majjhima-nikâyo*, LII (II, 23-24); *Samyutta-nikâyo*, XXXV, 120.
[46] *Majjhima-nikâyo*, LXXVII (II, 270-271).
[47] *Ibid.*, CXVII (III, 153).
[48] *Ibid.*, CXXXVII (III, 318).
[49] *Bhagavad-gîtâ*, VI, 20-23.
[50] *Anguttara-nikâyo*, VIII, 86; cfr. I, 51, où sont considérées et opposées deux sortes de félicité: l'une, liée à la vie dans le monde, à la manie, à la jouissance, et l'autre, à l'ascèse ou à des états hypermondains de détachement et de libération de la manie; et l'on dit que la seconde est la félicité la plus haute. "L'extinction" — selon le *Majjhima-nikâyo* (LXXV, II, 232) — "est la plus grande joie". Avec référence, déjà, au premier *jhâna*, il est dit que, si apparaissait dans l'ascète une sensation de volupté, il la ressentirait "comme une blessure (*âbâdha*), comme une souffrance, comme la douleur qui trouble l'homme sain" (*Anguttara-nikâyo*, IV, 414). C'est pour posséder une joie supérieure, qu'il ne faut pas envier ceux qui jouissent, brûlés de désir (*Majjhima-nikâyo*, LXXV); c'est pour avoir découvert au-delà de cette jouissance une autre félicité — la "félicité héroïque" — comme quelque chose de meilleur, que l'on abandonne concupiscence et aversion (*Majjhima-nikâyo*, XIV, I, 135). En maintes séquences bouddhiques, la félicité vient précisément après la "force".
[51] *Dîgha-nikâyo*, II, 75.
[52] *Samyutta-nikâyo*, XII, 23.
[53] *Anguttara-nikâyo*, IX, 37.
[54] *Majjhima-nikâyo*, CXXV (III, 212-213).
[55] *Dhamma-sangani*, 285. - Contre ceux qui croient que la voie bouddhique est celle de la désolation et de l'aridité, L. de La Vallée-Poussin (in *Nirvâna*, Paris 1925, p. 62) a écrit, fort opportunément, qu'il y a plutôt lieu de reconnaître que l'Inde est difficile en fait de béatitude et de notion de l'être, puisqu'elle place l'être, au-delà de l'existence et qu'elle situe la béatitude au-delà de la sensation.

# V

## LES QUATRE "JHANAS"
## LES "CONTEMPLATIONS IRRADIANTES"

Dans l'ensemble de la discipline, tout ce qui a été exposé jusqu'ici correspond globalement aux deux sections du *sîla* et du *samâdhi*. Dans le bouddhisme des origines, ce dernier terme a donc un sens divers de celui qu'il a dans la tradition générale hindoue, où, déjà, il désigne essentiellement des états de contemplation réalisatrice. Dans le bouddhisme, *samâdhi* se rapporte, au contraire, à une œuvre de consolidation, de *catharsis* et de libération préliminaire, qu'intègrent les résultats de la "droite conduite", du *sîla*. Toutefois existent des textes, chez lesquels les quatre *jhânas* — les contemplations que nous allons maintenant examiner — sont insérés dans la section "samâdhi"[1]. Il s'ensuit que ces contemplations peuvent être réalisées selon une intensité et un esprit différents. A un degré inférieur, elles continuent l'action de purification. Avec une véhémence majeure, elles conduisent déjà à des états hypersensibles, jusqu'à la limite de la conscience individuelle, se présentant, en leurs résultats, comme les équivalences des quatre "contemplations irradiantes", desquelles dérive la possibilité d'un état d'union avec le dieu théiste.

Quoi qu'il en soit, passant maintenant dans le domaine des *jhânas*, comme nous l'entendons, la réalisation ascétique va déplacer les limites qui définissent la doctrine stoïque, et aussi toutes les attitudes "superhumanistes". Clarifions brièvement ce point. La limite de l'ascèse stoïque est l'*apatheia*, la destruction de toutes les possibilités de perturbation dans l'esprit, perturbation causée par des passions et des contingences externes. Un symbole connu est celui de la roche, qui reste ferme et immobile, alors que, contre elle, se brisent les ondes tempêtueuses[2]. A ceci, s'ajoute une tranquillité d'âme, basée sur la conscience de la propre rectitude, avec un certain *amor fati*, c'est-à-dire une confiance dans

l'ordre cosmique, du point de vue duquel est considérée et vécue l'insignifiance de tout ce qui est simplement individuel et terrestre. — Quant à la doctrine "surhumaniste", celle-ci propose un renforcement de la force vitale et du "Moi", capable de déterminer une indomptabilité et une supériorité vis-à-vis de toutes les tragédies, de tous les désastres, de toutes les faiblesses humaines, une force pure qui peut, certes, être brisée, mais non ployée, une volonté de puissance qui se réaffirme, tant devant les hommes que devant les dieux.

Dans le domaine des *jhânas* bouddhiques, on va au-delà de l'une et l'autre de ces ascèses, parce que l'on tend à écarter la condition humaine, en général. Si la discipline des *ariyas* s'était seulement arrêtée au *sîla* et au *samâdhi*, ses réalisations pourraient être assimilées à celles du stoïcisme. Mais au bouddhisme — comme à toute initiation — sont propres des réalisations plus hautes et plus libérées, à propos desquelles, au lieu de la roche contre laquelle se brisent inutilement les ondes tempêtueuses, serait plus adéquate l'image de l'air, que l'on chercherait vainement à prendre dans un filet ou à frapper avec une épée. L'imperturbabilité, la calme fermeté — *samatha* — correspondant à l'*apathéia* stoïque, sont considérées, en effet, à un certain moment, le long de la voie de l'éveil, comme un lien, dont on se délivre pour se diriger vers le domaine de la "non-existence"[3]. — De même, l'élément "sidéral" favorise, ici, un détachement, capable d'"olympiser" tous les états supérieurs de conscience, de détruire en lui tous les résidus d'*hybris*, d'orgueil ou de "volonté de puissance", liés à la personne. A la "vie" — même aux cimes de celle-ci — est opposé ce qui est "plus-que-vie". Le terme "surhomme" — *uttamapurisa* — figure également dans le bouddhisme, comme un titre des ascètes *ariyas*[4]. Mais cet idéal apparaît, ici, transfiguré: il est porté sur un plan hypersensible, où est résolue, sans résidus, l'obscure tragédie que le "tyran" et le "surhomme" cachent toujours en eux. Nous verrons bientôt qne, pour parvenir à un tel idéal, est même pris en considération un usage spécial de sentiments, comme l'amour et la compassion, selon une clarté qui conduit, de beaucoup, outre le plan des antithèses au sein desquelles, par exemple, un Nietzsche et un Dostojewski se débattirent sans espérance. Du reste, ce fait a déjà été pris, par nous, en considération à propos du surpassement de la peur.

Le terme *jhâna* est traduit, par certains auteurs, avec "approfondissement de soi-même" — *Selbstvertiefung* — signification que l'on peut accepter: en effet, dans les disciplines dont nous allons traiter, il s'agit d'une descente dans les stratifications les plus profondes de l'être, là-même où, chez l'homme commun, s'étend le royaume de la snbconscience. On s'engage donc le long de la voie, identique à celle qui est définie par la maxime hermético-alchimique: *Visita interiora terræ, rectificando invenies occultum lapidem, veram medicinam*[5]. Par contre, la traduction de *jhâna* avec *Versenkungen* n'est guère heureuse, et moins encore avec *trances* ou *raptures*, puisque la signification prévalente de tels termes se rapporte précisément au contraire de ce dont nous traitons. Le



terme *trance* fait penser aux états des médiums, états passifs de subconscience, subpersonnels, et d'envoûtement, là où l'ascèse aryenne se trouve placée sous le signe de l'hyperconscience, de la pleine activité et de l'entière lucidité. De même, le terme *rapture* implique une idée de passivité extatique et n'est point dénué d'estompages mystico-religieux: celle-là et ceux-ci correspondant bien peu aux états en question. C'est pourquoi il est préférable, au fond, de conserver le terme pâli *jhâna* (en sanscrit: *dhyâna*), après s'être rendu compte de son contenu. Des états de trance, de submersion confuse ou de "ravissement" ne peuvent intervenir que chez celui qui n'a point su soutenir l'épreuve, constituée par de telles expériences.

Il arrive que, dans les textes, les *jhânas* soient placés aussitôt après les quatre contemplations, visant à créer la présence à soi-même et l'enceinte d'isolement à l'égard des contenus de l'expérience interne et externe[6]. En relation avec ceci, leur signification se clarifie comme suit. Avec les disciplines déjà indiquées, comprises dans la section *samâdhi*, on s'isole, on se délie, on se détache. Les "sept réveils" font déjà allusion à l'entrée en action, après ceci, d'une force positive, provenant de l'intérieur, que nous pouvons précisément mettre en relation avec les états qui se réalisent dans les *jhânas*. Ces états s'irradient du centre déjà isolé, afin d'occuper de nouveau, pour ainsi dire, les domaines abandonnés, au point d'y réduire les éléments contingents et de les soustraire à la loi sa*m*sârique: en effet, on prescrit que de tels états, après qu'ils ont été parfaitement réalisés par l'esprit, soient transmis à l'être entier, jusqu'à toute la conformation corporelle. C'est pourquoi il est dit que, dans l'homme ne pratiquant pas les *jhânas*, la "mort" trouve accès et y pénètre comme une pesante houle de pierre, jetée sur un tas d'argile humide; chez celui qui, au contraire, a réalisé les *jhânas*, la "mort" trouve la voie barrée et a l'effet d'un léger écheveau de fil, lancé contre un bloc de bois dur, bien raboté[7].

### *Premier* "jhâna"

Il est défini par cette formule fixe: "L'ascète, loin des désirs, loin de tous les troublants états d'esprit, subsistant le sentir et le penser, en une sérénité, née du détachement et compénétrée de ferveur et de béatitude, atteint la première contemplation (*jhâna*)". Ce qui signifie également: "demeurer dans le corps en surveillant le corps, sans penser nulle pensée se rapportant au corps; demeurer dans les sensations en surveillant les sensations, sans penser nulle pensée se rapportant aux sensations; demeurer dans l'*animus* en surveillant l'*animus*, sans penser nulle pensée se rapportant à l'*animus*; demeurer parmi les contenus de la conscience (*dhammâ*) en surveillant les contenus de la conscience, sans penser aucune pensée se rapportant aux contenus de la conscience"[8]. Il s'agit, pour ainsi dire, ici, d'un abrégé intériorisé et stabilisé de tout ce qui a été obtenu au cours des pbases précédentes. Toutes les ondes se sont calmées. La

sérénité occupe l'être entier, l'unifie, cependant qu'il n'y a que clarté, détachement, silence, auprès de toute sensation qui surgit ou de toute image qui se présente. Dans le premier *jhâna*, la conscience s'appuie encore sur le sentir et sur le penser, sur la perception et sur la représentation — *vitakka* et *vicâra*.

### *Second* "jhâna"

Ces deux éléments doivent tomber avec le "jhâna" suivant, grâce à un seul et unique acte de simplification, ou encore en deux phases au cours desquelles va se réaliser respectivement l'apaisement des impressions sensibles et puis des représentations ou images (en un tel cas, sont parfois pris en considération cinq *jhânas*, au lieu de quatre, par dédoublement de celui que nous considérons pré-représentations ou images (en un tel cas, sont parfoit pris en considération cinq du sentir et du penser, l'ascète parvient au calme serein intérieur, et une simplicité intellectuelle s'épanouit, libre de perceptions et d'images, née d'un recueillement, compénétrée de ferveur et de béatitude, qui est la seconde contemplation". Par "accomplissement du sentir et du penser", on doit entendre un état de parfait équilibre de ces facultés, tel, si l'on peut dire, qu'il est possible de les laisser à elles-mêmes, puis, à la fin, de les dépasser et de les abandonner. Le terme, par nous rendu avec "simplicité intellectuelle" est *ekodibhâva*. Certains ont traduit: "l'esprit émerge, seul et simple"; d'autres aussi: "La pensée s'élève, calme et sûre" — *mind grows calm and sure, dwelling on high*, l'état correspondant étant dit *self-evolved*; d'autres encore se servent de l'expression *it is single-mindedness* ou *it is one-pointedness*; d'autres enfin parlent d'unité de l'*animus* et de l'esprit — *Einheit des Geistes*. Il se peut que notre expression "simplicité intellectuelle" rende, le plus approximativement possible, le sens de l'état en question, alors qu'elle renvoie à des désignations équivalentes qui figurent dans l'antique ascèse occidentale, en particulier chez Plotin, chez Jamblique, chez Proclus et dans les textes hermétiques. Il s'agit d'une manifestation de l'esprit, en tant qu'essence unique et simple, non plus appuyée à des fonctions psychiques, à des sensations, images et pensées formées, dévêtue de tout ceci. Une telle réalisation procède de la puissance et de la gravité d'un recueillement, conduit à un point tel, que, comme dans l'épisode rapporté par un texte, pas même le fracas, provoqué par une grande quantité de chars, n'est plus entendu[9]. Par ailleurs, cette réalisation se relie davantage à une dimension supérieure, rejointe en profondeur, plutôt qu'à des actions directes de "vider", lesquelles, en de nombreux cas — pour nous servir d'images du Zen — seraient analogues à la volonté de suffoquer un écho en haussant la voix ou de chasser la propre ombre en lui courant derrière: par quoi l'on peut comprendre l'équivoque de "faire le vide" en un sens purement mental, qui a été recommandé par certaines orientations du théosophisme moderne. En outre, on doit dire qu'éloigner les appuis, fournis à la conscience par *vitakka* et *vicâra*, par des sensations



et des représentations, sans passer, ou dans la subconscience, ou dans le sommeil, mais en assistant, au contraire, au miracle du dénoûment et de la manifestation de la pure substance intellectuelle, n'est chose possible que sur la base d'une force intérieure spéciale. L'unité de l'*animus* est nécessaire — unité presque ressentie organiquement — comme est nécessaire la force alimentée par le *sîla*, par la "droite conduite"; ce pour quoi il est dit que, tout comme il n'est pas possible de gouverner le domaine de la connaissance transcendante (*paññâ*), sans avoir su, d'abord, se rendre maître de celui de la concentration, de même, il n'est pas possible de gouverner le domaine de la concentration, sans s'être, d'abord, rendu maître de celui de la droite vie (*sîla*), faute de quoi la juste concentration n'a pas de base[10]. Il faut disposer de la force — pas simplement "mentale" — d'autodomination et de calme, s'exerçant dans le détachement, confirmée par la simplification intérieure, consolidée par les contemplations désidentificatrices, si l'on doit trouver en soi-même un soutien pour la conscience et la présence à soi, quand le "silence" est absolu, puisque ne se présentent plus de sensations ou d'images. Ce n'est donc pas à tort que le terme *ekodibhâva*, déjà cité, a été aussi rapporté à une "simplicité sans pensées du vouloir". La "simplicité intellectuelle", constituant le centre du second *jhâna*, n'est pas un simple état mental, mais elle est aussi ce en quoi se recueille une pure volonté, une volonté intériorisée, ayant elle-même pour objet et pour base.

### *Troisième "jhâna"*

"L'ascète, demeurant équanime, clairement conscient, dominé, ayant éliminé la ferveur et la béatitude, sent monter en son corps cette félicité, dont les *ariyas* disent: 'Le sage équanime vit heureux'. C'est ainsi qu'il parvient à la troisième contemplation". De même que, dans le second *jhâna*, on laissait derrière soi un sentir et un représenter, portés à une transparence parfaite et à un équilibre avec le premier *jhâna*, de même, ici, on laisse derrière soi l'élément "ferveur et béatitude", qui, présent dans le second *jhâna*, est maintenant ressenti comme une scorie, comme un dérangement, comme quelque chose de "composé" et de conditionné. Que, comme conséquence de cette simplification ultérieure, apparaisse toutefois quelque chose qui peut, plus ou moins, ressembler à un sentiment, voici qui n'est pas une contradiction. Dans le troisième *jhâna*, il y a lieu vraisemblablement de voir l'éloignement de la sensation générale que l'on a du corps et sa substitution au moyen de cette "félicité intellectuelle", dont nous avons déjà parlé. Celle-ci semble être la transformation qui se vérifie, lorsque la pure conscience intellectuelle, s'étant éveillée dans le second *jhâna* et s'étant maintenant ultérieurement purifiée, presque comme un "réactif" entre en contact avec la cénesthésie, c'est-à-dire avec la sensation générale du corps. Cet état pourrait déjà être mis en relation — pour le moins, en relation partielle — avec cette "parfaite sérénité, qui, provenant de ce corps et arrivant à la lumière

suprême, comparaît en son véritable aspect", avec cette lumière qui est dans le corps et dont se réalise l'effet visuel, lorsque, dans le corps, en le "touchant", on sent une chaleur — comme il est dit dans les *Upanishads*[11]. Pour une telle réalisation, est également requise une force particulière, afin d'empêcher précisément que ce qui doit être absorbé et transfiguré ne soit pas, au contraire, lui à absorber, à submerger l'élément sidéral, avec le résultat d'une dissolution de l'expérience en sensations organiques et d'une chute en des états de transe ou de sommeil. On doit, en effet, retenir que les trois premiers *jhânas* se développent en un espace intérieur qui, dans la vie de l'homme commun, correspondrait à celui de la rêverie fantasque et du sommeil. Ceci est prouvé par le fait que, dans la phase successive — dans le quatrième *jhâna* — il est dit par les textes que peut survenir la suspension, non seulement de la pensée discursive (de la "parole"), des sensations, des images et des états émotifs eux-mêmes, bien qu'ils aient été purifiés, mais aussi du rythme de la force vitale, c'est-à-dire de la respiration, le mouvement de la respiration étant ce qui représente maintenant une scorie et un dérangement[12]: ce qui correspondrait à une sorte de mort apparente. Nous aurons à reparler de ceci, puisque cette phénomènologie entre proprement en question dans la phase ultérieure des contemplations sans forme et peut être considérée, dans les *jhânas*, seulement quand ils sont réalisés et vécus sous une forme particulièrement véhémente et organique.

### *Quatrième "jhâna"*

"Après le détachement du plaisir et de la douleur, après la dissolution de la félicité et de la tristesse antécédentes, l'ascète passe dans un état sis au-delà de la tristesse, au-delà de la joie, dans un état d'équanimité, de pureté et d'illumination — dans la quatrième contemplation"[13]. Nous nous trouvons ici à l'extrême limite de la conscience individuée. La *catharsis* ou simplification doit être capable de détruire aussi la sensation de pure joie intellectuelle transfigurée, pour réaliser une "neutralité" extrême, un point suprême d'équilibre, sans couleur, sans forme, absolument privé de quelque soutien que ce soit. Ceci est la limite entre deux mondes, le point au-delà duquel la conscience, si elle a encore assez de force et de volonté d'absolu pour ne pas s'arrêter et pour ne pas éprouver de peur, n'est plus conscience d'un "Moi", c'est-à-dire d'un être particulier, fini, lié par une forme physique particulière. Il s'agit donc, au sens littéral, du seuil de la transfiguration, c'est-à-dire du point, outre lequel on va également au-delà de la "forme", au-delà de la "personne". En effet, dans les textes, le quatrième *jhâna* représente la limite qui sépare les contemplations, liées à la "forme" des contemplations *arûpas*, donc libres de la forme, non "formelles", mai "essentielles".

* * *



Nous ajouterons maintenant quelques considérations sur la pratique et sur le "lieu" des quatre *jhânas*. Pour que se développe leur série, il importe, avant tout, que la volonté d'inconditionné ait pris complètement l'*animus*. C'est seulement alors que l'élan ne s'arrêtera pas. C'est seulement alors qu'étant entièrement réalisé chacun des quatre *jhânas*, on s'apercevra de ce que chacun d'eux présente encore de "composé", de "conditionné"[14], et c'est ainsi que l'on trouvera une voie qui conduit au-delà. Ayant donc contemplé les phénomènes qui sont de la pertinence de chaque *jhâna* en leur apparition et en leur développement, l'ascète doit rester devant eux, sans inclination, sans intérêt, sans lien, sans attachement, avec l'*animus* non limité par eux, et puis pressentir: "Il est une liberté supérieure"; durant le développement de l'expérience, il observera précisément: "Elle existe"[15]. Le démon de l'identification et de la satisfaction se présente ici également. Il doit être devancé et vaincu. Tous les sentiments de joie et de complaisance, apparaissant durant la réalisation de chaque *jhâna*, doivent être immédiatement notés en leur possibilité de créer un lien pour l'esprit, et donc repoussés[16]. On applique, ici, le principe général bouddhique, selon lequel toute joie d'attachement est mortelle, même si sou objet est le "ciel", voire le *nirvâna*, car "le feu allumé avec le bois précieux de santal ne brûle pas moins que n'importe quel autre feu". L'action doit être neutre, absolument purifiée et nue. Comme dans le symbolisme carmélitain de l'"ascension du mont", la voie que l'ou ne peut perdre, qui conduit tout droit jusqu'à la cime, est celle qui porte les mots: *nada, nada, nada* — "rien, rien, rien". Avec cette différence que, le long de la voie *ariya* de l'éveil, on ne trouve rien qui corresponde à la crise que Saint Jean-de-la-Croix appela la "nuit obscure de l'âme". — Dans les textes, l'impersounalité de l'action résulte aussi du fait que les quatre *jhânas* sont donnés comme les phases d'un développement par l'intérieur, déterminées naturellement par la direction fondamentale qu'a prise le propre être, sans intervention "volitive" au sens strict du terme, égotiste. Dans les quatre *jhânas*, comme dans les expériences ultérieures, on ne doit jamais en venir à penser: "C'est moi qui suis sur le point d'atteindre ce *jhâna*", ou: "C'est moi qui, maintenant, ai rejoint ce *jhâna*", ou encore: "C'est moi qui suis en train d'aller au-delà de ce *jhâna*". Au contraire, la pensée, adéquatement mise en chemin, doit, par elle-même, conduire de l'un à l'autre[17]. Toute intervention de la commune conscience égotiste ne servirait qu'à arrêter le processus et à reconduire au point de départ, de la même façon qu'au moment même de mirer son image, Narcisse prépara sa fin pour lui-même. Il convient donc d'assumer presque la maxime mahâyânique: "Existent la voie et l'aller, mais non celui qui va", ou même encore faire sienne la maxime taoïste: "Rejoindre intentionnellement l'absence d'intentions".

Une intervention active, au sens propre, ne peut être prise en considération qu'à travers la stabilisation de chacun de ces faits, jusqu'à pouvoir les évoquer à volonté. Ceci présuppose un approfondissement spécial de chacun d'eux, une fois

qu'ils se sont sporadiquement manifestés. Les textes rapportent l'épisode du Bouddha, qui, étant apparu, grâce à un de ses pouvoirs hypernormaux, devant un disciple, alors que celui-ci, réémergeant des "jhânas", voyait ressurgir et se réaffirmer des perceptions et des états déjà surmontés, se mit à l'instruire sur la manière de poursuivre l'exercice, afin d'avoir raison de tels résidus: toute distraction doit être éliminée — autrement dit, l'austère concentration doit être éliminée; la pensée doit être tranquille, complètement dominée et comme recueillie en un seul point — *ekodi-karobi*[18].

Ceci conduit à parler du "lieu" des réalisations, correspondant aux *jhânas*. Un tel lieu dépend du degré d'intensité de ces mêmes réalisations et de la mesure en laquelle elles ont le "savoir" — *vipassanâ* — pour âme. Comme cas-limite, avec elles, on opère déjà la destruction complète, sans résidus, des "manies", des *âsavas*, et donc la libération. En d'autres cas — lorsque l'action reste plus périphérique — seule, une partie de l'organisme sa*m*sârique en résulte neutralisée, et, seuls, quelques-uns des liens sont effectivement dénoués, en sorte que, si l'on ne parvient pas déjà à la libération durant la vie, on peut, avec la chute du corps, ressurgir aussi en des états d'existence, plus qu'humains, certes, mais cependant toujours conditionnés. Quant à ces diverses possibilités, nous en dirons davantage dans la suite de ce livre. Il existe également la possibilité de développer les quatre *jhânas* de façon "neutre", sur un plan essentiellement mental, non à des fins d'éveil, mais bien comme des moyens pour acquérir et pour exercer certaines facultés extra-normales — *iddhi*[19].

Toujours à propos du "lieu" des *jhânas*, il convient d'avancer la considération générale, selon laquelle ces réalisations, comme les autres dont nous parlerons plus loin, ne doivent pas être entendues sur une base simplement "psychologique" — à la manière de simples états "intérieurs" de l'individu — mais que l'on doit, pour elles, concevoir une sorte de contre-partie ontologique. Avant tout, il y a lieu de penser que le développement conduit au-delà de la conscience commune, en des états prénatals et préconceptionnels, correspondant normalement à l'inconscient — à cet inconscient qui préside aux états de rêve, de sommeil et de catalepsie. En second lieu, dans les textes, aux *jhânas* correspond très souvent l'idée d'un "siège", d'une "demeure" — en d'autres termes, on entend signifier que les *jhânas* introduisent dans une des "sphères", comprises dans la hiérarchie objective des états multiples de l'être. On va même jusqu'à parler de "cieux": avec les *jhânas*, on rejoindrait les "cieux des formes pures" ou l'on préparerait la voie qui conduit vers eux[20]. En outre, on parle d'esprits, ou de dieux, ou d'anges de l'un ou l'autre *jhâna*[21], et de contacts que les ascètes ont avec eux. A cet égard, on fournit même des détails. Les *bodhisattvas*, c'est-à-dire ceux qui s'avancent vers la pleine illumination, percevraient d'abord une splendeur lumineuse et non la forme; en purifiant le "regard de la connaissance", la forme, elle aussi, est perçue; à un degré ultérieur, apparaît la possibilité de contacts réels ("converser ensemhle"), et, au-delà encore, survient la possibilité



de reconnaître le lieu hiérarchique de telles entités ("à quel monde céleste elles appartiennent")[22]. On étudie aussi avec soin les causes qui conduisent à l'interruption d'expériences de ce genre, à l'"évanouissement de la splendeur et de la vision des formes"[23]. Dans les développements du bouddhisme mahâyânique, on trouve même les personnifications des *jhânas* en autant de Bouddhas mythologiques, et des divinités en tous genres prennent la place des divers plans de la réalisation contemplative et transcendantale. Fréquemment, en face d'une telle littérature, il convient de bien comprendre quel est le juste point de vue: d'une part, il sied d'éviter l'interprétation "psychologiste"; lorsque l'on se trouve dans les *jhânas* ou en des états analogues, le centre du propre être, tout au plus pour un temps donné, se trouve réellement "ailleurs", en des mondes différents de celui qui correspond à la commune conscience de veille. Mais, d'autre part, ce qui est donné — en particulier, dans le bouddhisme plus tardif — sous une forme presque théologique, avec des références à des divinités et à des hiérarchies cosmiques ou célestes, doit être démythologisé, c'est-à-dire esseutiellement entendu en fonction d'états de conscience, d'expériences transcendantales. Ceci doit valoir, non seulement dans le domaine doctrinal, mais aussi dans les cas d'apparitions proprement dites. De telles apparitions éventuelles ne sont que des "projections", c'est-à-dire des modes extériorisés de vivre des états déterminés, et la personnification survient sur la base d'images, qui se sont établies dans l'esprit ou dans la subconscience de l'expérimentateur. C'est ainsi que le bouddhisme tibétain parvient à admettre sans difficultés qu'en une phase réalisatrice donnée, le bouddhiste pourra voir le Bouddha, transformé en un dieu du Mahâyâna, tout comme un chrétien pourra, au contraire, voir le Christ, et un musulman, le Prophète. Chacun fournit l'image qu'il a cultivée, ou qui lui est venue d'une tradition sa*m*sârique, tout comme il revêt dans l'expérimentation — sous les espèces d'une forme, d'une image ou d'une apparition — un état déterminé de la conscience ascétique et initiatique. Aussi bien dans le domaine des *jhânas* que des autres réalisations, il convient donc de rejoindre un point de vue supérieur, soit au point de vue théologique, soit au point de vue "psychologiste" ou "spiritualiste". Seul, un tel point de vue supérieur est "conforme à la réalité" et à la vraie connaissance. Sur la base d'une telle connaissance, la réalisation bouddhique laisse complètement de côté tout ce monde spiritologique de visions, de phénomènes, d'apparitions "astrales" et "mentales", et ainsi de suite, qui détient une si grande part dans les déviations propres au théosophisme et à l'anthroposophie occidentales; le substantialisme, lui aussi, propre à une théologie sévère, est dépassé. Les références aux dieux et aux anges des diverses "régions", dans les textes les plus antiques, quand elles ne représentent pas des interpolations et des infiltrations vernaculaires, sont toutes stéréotypées. L'ascète *ariya* réalise les divers états qui sont la substance de tels "mondes" et va de l'avant, toujours au-delà, sans concéder trop d'attention à une phénomènologie qui perdure seulement, lorsque le "savoir" vacille et s'assujettit au jeu de la propre imagination,

inconsciemment objectivante. Le monde de la contemplation bouddhique originaire est clair: presque dorique, pourrions-nous dire. Les concrétions fantastiques lui manquent totalement — et c'est la raison pour laquelle, chez des personnes de courte vue, est née l'idée qu'il s'agisse, ici, de simples états "psychologiques", tout au plus, "mystiques".

Intensément vécus, les *jhânas* transforment, en plus de la conscience, des facultés déterminées — la parole, la pensée, la respiration — "les purifient" et conduisent encore plus loin la *catharsis*. On a dit que, durant l'exercice, de telles facultés restent suspendues; on en a pour conséquence leur tranquillisation et leur soumission[24]. En effet, la suspension correspond au fait que la conscience se porte au-delà de leurs racinations, pour subsister au-delà d'elles. Avec ceci, vient à se créer virtuellement un rapport de subordination, précisément parce que la conscience va se constituer, maintenant, comme un substrat, essentiel ou hyper-essentiel, des facultés en question et transfuser en ces facultés le calme qui s'est réalisé en elle. Il y a lieu, également, de considérer la *catharsis* de certains sentiments conditionnés[25], cependant que l'on met l'accent sur le fait que la force, qui se porte en avant par une telle voie, tranche, non seulement le lien constitué par les "mauvaises pensées" (celles-ci disparaîtraient dans le premier *jhâna*), mais aussi celui qui est constitué par les "bonnes pensées" (qui disparaîtraient dans le second *jhâna*)[26].

La forme générale de l'expérience, lors de la réémersion des *jhânas*, n'est pas la même qu'auparavant. A ce propos, on parle de trois modes du "contact" (c'est-à-dire trois nouvelles modalités d'expérimenter, de percevoir, en général), également présentés, en certains textes, comme trois "libérations": contact selon le "vide", contact selon le "sans-signe", contact selon le "sans-tendance" — *suñña-, animitto-, appanhito-phasso*[27]. En ceci, peuvent être reconnues de nouvelles "catégories", de nouveaux modes de l'expérience en général, intervenus au point où l'ascète, après s'être porté jusqu'à la limite de la conscience conditionnée, fait retour à l'existence commune. Toutefois, il sera bien de considérer de telles formes d'expérience dans la suite de ces pages, puisqu'elles peuvent être traitées en connexion avec les *jhânas*, avec la seule présupposition que ceux-ci aient été si intensément réalisés, qu'ils conduisent déjà presque à la grande libération: alors que, dans les textes, habituellement, font suite aux *jhânas* d'autres transformations de la conscience, rentrant proprement dans *paññâ*, dans la section de la connaissance transcendante. Toutefois, existent des textes, considérant des formes spéciales de contemplation, pour lesquelles les *jhânas* assument précisément pour base le "vide", le "sans-signe" et le "sans-tendance", afin de produire un plus haut degré de "purification", marquée par ces trois éléments: *suddhika-suññatam, suddika-animittam, suddika-appanihitam*[28].

La perfection des quatre *jhânas* implique leur "corporalisation", ce qui signifie également une transformation de la composition invisible de l'organisme humain (avec référence particulière à l'organisme sa*m*sârique, qui en constitue la



racine), précisément opérée par la pénétration des états correspondants. En effet, on parle d'un "revivre corporellement en soi", même "ces saintes libérations, hautes au-dessus de toute forme, sans forme"[29], voyant en ceci une plus complète réalisation. Sur une telle base, on distingue celui qui est "libéré des deux côtés" — *ubhatotobhâga-vimutta* — de celui qui l'est seulement "selon la connaissance" — *paññâ-vimutta*. Le second cas est celui de qui "n'a pas réalisé corporellement ces saintes libérations, lesquelles sont outre la forme, informes" et chez lequel, pour une telle cause, les intoxications, les "manies" ou *âsavas*, n'ont été que partiellement éliminées[03].

Pour ce processus de "corporalisation" des quatre *jhânas* ont été uniformément fournies des images: images importantes, car elles servent aussi à clarifier ultérieurement l'essence de chacune des réalisations en question.

**1.**

Voici l'image relative au premier *jhâna*: "De même qu'un baigneur expérimenté ou un valet de baigneur met du savon en poudre dans une vasque, l'imprègne d'eau, le mêle et le dissout, de manière que son écume soit complètement humidifiée, saturée, dedans et dehors, d'humidité, et de façon qu'elle ne s'égoutte plus: de même, l'ascète compénètre et imprègne, remplit et sature son corps de la sérénité, née du détachement, douée d'intelligence et pensante, compénétrée de ferveur et de béatitude, en sorte qu'il n'est une minime part de son corps qui ne reste saturée de cette sérénité, née du détachement".

**2.**

Second *jhâna*: "De même qu'un lac, doté d'une source souterraine, en qui ne se déverse nul ruisseau, d'orient ou d'occident, du septentrion ou du midi, en qui ne se déchargent les nuages, en qui seulement la fraîche source du fond se débonde et complètement compénètre, imprègne, remplit, sature ce lac, en sorte qu'il n'est une part minime du lac qui ne reste insaturée de cette eau fraîche: de même, l'ascète compénètre et imprègne son corps d'un calme intérieur et serein, né du recueillement, compénétré de ferveur et de béatitude".

On notera, ici, l'image de la source interne, l'idée de quelque chose de frais, qui se diffuse en partant de l'intérieur et du "fond" — de la réalisation de la "simplicité intellectuelle" détachée — à l'exclusion de tout déversement de courants extérieurs, c'est-à-dire étant exclus tout aliment vital sa*m*sârique.

**3.**

Troisième *jhâna*: "De même que dans un lac où se trouvent des plants de lotus, certaines fleurs de lotus s'entr'ouvrent dans l'eau, se développent dans

l'eau, demeurent sous la surface de l'eau, et sucent leur aliment du fond de l'eau, et de même que leurs fleurs et leurs racines sont compénétrées, imbues, remplies et saturées d'eau fraîche, sans que la plus minime partie de chaque fleur de lotus ne soit restaurée d'une fraîche humeur: de même l'ascète compénètre et imprègne, remplit et sature son corps de félicité purifiée, en sorte que la plus minime partie de son corps ne reste insaturée de félicité purifiée".

Alors que, dans la phase précédente, on parlait seulement d'un développement ultérieur, on parle maintenant d'un état qui désormais enveloppe, compénètre et alimente toute la composition corporelle, transformant la sensation générale qui y correspond, selon ce qui a été déjà dit.

## 4.

Quatrième *jhâna*: "Comme si un homme s'enveloppait, de la tête aux pieds, dans un manteau blanc, de manière que la plus minime partie de son corps fût couverte par le blanc manteau, de même l'ascète s'assied et enveloppe son corps avec un état d'extrême équanimité, et d'extrême pureté, et d'extrême illumination, en sorte que la plus minime partie de son corps est couverte avec l'état d'extrême équanimité, et d'extrême pureté, et d'extrême illumination".

Nous en sommes donc à une troisième phase: non seulement le corps est compénétré, mais il est encore embrassé par la nouvelle force; il est enveloppé par elle, comme s'il ne la contenait pas, mais comme si c'était elle qui le contenait. L'ascète domine son corps, recouvre son corps.

Les images, maintenant reportées, sont de celles qui, en une bonne mesure, ont une valeur de "clefs": elles ont un pouvoir illuminateur, pour celui qui les assume comme base de l'approfondissement de cette phase de corporalisation de l'expérience, correspondant aux quatre *jhânas*.

La voie des *jhânas* n'est pas la seule qui soit considérée par l'enseignement bouddhique. Une seconde voie est indiquée par les textes, et qu'il convient de juger équivalente, quant à ses effets. Elle peut être dénommée "voie de la sainteté" et aussi "voie humide", en opposition avec la première, qui a les caractères prévalents d'une "voie sèche". Alors que les *jhânas* sont essentiellement réalisés sur une base intellectuelle et avec une concentration spirituelle, pour l'autre voie — que nous devrons maintenant considérer brièvement — existe une marge importante de sentiment, bien que selon une parfaite conscience de ce qu'elle est et avec une fonction instrumentale.

Cette seconde voie s'articule en quatre éveils qui portent le nom de *brahma-vihâra-bhâvanâ*, c'est-à-dire "développement des états divins", ou qui est également dénommée *appamaññâ*, c'est-à-dire "les sans-limites", les "infinis". Nous avons adopté le terme de "contemplations irradiantes". Il s'agit de dénouer le



lien, constitué par la conscience finie, au moyen de l'irradiation d'un sentiment toujours plus vaste, désindividuel et universalisé, à conduire de manière que, à la limite, il conduise à l'état qui est celui du quatrième *jhâna*, à l'état d'une équanimité et d'une clarté spirituelles, presque désincarnées. Pour une telle voie, on reconnaît ce qui suit: "Mon esprit était, d'abord, limité et empêché. Maintenant, au contraire, il est illimité, déployé, et aucune action limitée ne pourra plus y subsister, ne pourra plus s'y maintenir"[32]. C'est pourquoi il s'agit, de nouveau, d'une *catharsis*. Dans les quatre *appamaññâs*, vient précisément à être conçue une "purification", ce pourquoi il est dit que celui qui les réalise "s'est baigné dans le bain interne" et qu'il n'a plus besoin de rites purificatoires extérieurs[33]. Ils produisent "l'illimitée rédemption d'esprit"[34].

Voici les formules données par le canon pour les quatre "contemplations irradiantes".

"L'ascète demeure avec un esprit compénétré d'amour (*mettâ*) et irradie en une direction, en une seconde, en une troisième, en une quatrième, et puis à travers, vers le haut et vers le bas: se reconnaissant partout en tout, il irradie le monde entier avec un esprit compénétré d'amour, avec un esprit ample, profond, illimité, épuré de haine et de rancœur". La formule est répétée trois autres fois, égale, avec le seul changement du terme "amour", auquel on substitue, tour à tour, en série, les termes "compassion" (*karunâ*), puis joie-sympathie (*muditâ*), et enfin "équanimité", "immuabilité" ou "stabilité" (*upekkhâ*).

Après l'irradiation du sentiment d'amour, vient donc celui de la compassion, et puis celui de la joie-sympathie. A travers l'amour, l'ascète se sent dans tous les êtres, nobles et vulgaires, heureux et malheureux, de ce monde comme de tout autre monde, fait comme si leur destin était son propre destin, assume la contingence de leur vie, se sent en leur sentir ou en leur pâtir (com-passion) — mais, successivement, il irradie la joie, comme si l'obscurité de chaque être devait se résoudre, comme si le sentiment qu'il irradie était propice aux êtres, les soutenait, les clarifiait, les libérait.

S'ensuit la dernière irradiation, celle de l'immuabilité ou de la stabilité: continuant à développer cette conscience universelle, l'ascète est comme s'il voulait l'être de chaque être. Il s'entend à infuser en chaque créature le même calme, la même qualité de stabilité et d'équanimité, qu'il a développée en lui, à y projeter la qualité "être", la même immobilité ou sécurité, qui s'est réalisée à la limite d'une telle universalisation. C'est pourquoi pourraient être, ici, rappelées les paroles: "Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix; je ne la donne pas comme la donne le monde. Que votre cœur ne se trouble point et ne s'effraye point"[35].

La formule est donc répétée, en changeant seulement, pour chaque contemplation, la qualité du sentiment-base, qu'il sied, d'abord, d'allumer en soi, et puis d'irradier: "L'ascète demeure avec un esprit compatissant — heureux — immuable, et il irradie en une direction, puis en une seconde, puis en une troi-

sième, puis en une quatrième, tout comme en haut, en bas, et en travers: se reconnaissant partout en tout, il demeure, irradiant le monde entier avec un esprit compatissant — heureux — immuable — avec un esprit ample, profond, illimité, épuré de haine et de rancœur"[36].

Atteindre l'amplitude d'esprit, en déployant un amour qui finit en compassion, une compassion qui finit en joie, une joie qui finit en immuabilité, en clarté impassible et en immobilité détachée, voici donc le but de cette quadruple contemplation. En la réalisant jusqu'au fond, c'est-à-dire jusqu'à résoudre toutes les scories d'une subjectivité agitée et finie, selon le bouddhisme, signifie avoir réalisé la condition qui permet d'arriver à un état d'union avec le dieu théiste, avec le Brahmâ — *brahmâ-sahayatâ*. Dans un texte, relatif à la quatrième "contemplation irradiante", il est même dit: "Ainsi, ô disciples, un ascète demeure comme Dieu"[37]. Quoi qu'il en soit, par cette voie, que l'on peut, comme on l'a dit, mettre en relation avec la "voie de la sainteté", on parviendrait déjà à l'*anâgâmi-phala*, qui est le "ne-plus-revenir": l'être en question, après la chute du corps, ressurgit dans le monde de Brahmâ, duquel — comme l'ha justement relevé G. De Lorenzo[38] — tout le paradis dantesque n'est qu'une représentation allégorique, mais qui, pour le bouddhisme, représente seulement un gradin à dépasser, en face de l'absolue libération apparaissant comme quelque chose d'inférieur — *hîno* — d'encore et toujours conditionné[39].

Comme pour les *jhânas*, en ces "contemplations irradiantes" également, une force interne — après que l'ascèse préliminaire a suffisamment barré les voies, le long desquelles les contingences externes pourraient troubler l'être intime — se libère et s'épand avec des caractères d'irrésistibilité. Les états, à allumer et à irradier jusqu'à l'immuabilité, acquièrent un caractère — plus que de sentiments au sens commun — de forces absolues, lesquelles sont telles, qu'elles se font aussi sentir objectivement de loin[40], forces qui émanent d'une conscience cosmique, en dominant complétement la sensibilité et en bouleversant toutes les souffrances et toutes les réactions de l'esprit, jusques à des limites presques inconcevables. Les "contemplations irradiantes" s'associent, par une telle voie, au pouvoir d'une *patientia*, à la capacité de supporter indéfectiblement tout ce qui peut provenir du monde des hommes, en faisant s'évanouir, dans l'amplitnde de l'esprit délié, tout ce que ceux-ci peuvent susciter. Soit que les gens se comportent avec amour ou avec haine, soit que leurs paroles bienveillantes ou malignes, sincères ou fausses, soit que leurs actions, servent à produire joie ou souffrance; l'esprit de l'ascète, qui pratique les *appamannâs*, ne doit pas être troublé: aucune méchante parole ne doit s'échapper de sa bouche, il doit demeurer, plein d'amitié et de compassion, avec un esprit aimable, sans malice secrète. Avec un esprit affable, la personne, qui peut avoir bien ou mal agi, est irradiée; à partir d'elle, l'ascète irradiera ensuite le monde entier avec un esprit affable, avec uu esprit ample, profond et illuminé, épuré de scories et de rancœurs. On ajoute aussi des images cosmiques: avec un esprit semblable à la terre, semblable à l'eau, semblable à l'air, semblable au feu.



"Semblable à la terre" — dit le Bouddha — "exerce l'ascèse. A peu près, sur la terre, on jette le pur et l'impur, on jette excréments et urine, on jette morve, et pourriture, et sang, et, de ceci, la terre ne s'émeut, ou ue s'attriste, ou ne se trouble: or donc, semblable à la terre, tu exerceras l'ascèse et ton esprit, agréablement ou désagréablement touché, ne s'émeuvra point". Et ainsi pour l'eau: de même que, dans l'eau, on lave le pur et l'impur; on, comme dans le feu, on consume le pur et l'impur; ou comme le vent souffle sur le pur et l'impur; ou comme, enfin, l'espace n'est limité par rien; que, de même, soit exercée l'ascèse, semblable à l'eau et au feu, au vent et à l'espace: et l'esprit, agréablement ou désagréablement touché, ne s'émeuvra pas[41].

Il existe un autre cycle analogue d'images, par lesquelles on confirme le susdit caractère de cosmicité des sentiments à allumer et à irradier en de telles contemplations. Il est dit: "Si un homme arrivait avec une houe et une caisse, et puis parlait ainsi: 'Moi, je terrasserai la terre', et s'il piochait çà et là, s'il déblayait çà et là, s'il rejetait çà et là: 'sans terre, toi, tu dois devenir' — que pensez-vous maintenant, ô disciples: cet homme pourrait-il terrasser la terre? — 'Certainement non! ô Seigneur' " — est la réponse. " 'Et pourquoi non?' — 'La terre, ô Seigneur, est bien trop profonde et immense. On ne la peut, certes non! terrasser, quelles que soient la fatique et la peine que cet homme veut affronter' ".

De même, pour l'air: comme si un homme arrivait avec de la laque et d'autres couleurs pour peindre des figures dans le ciel, il n'y parviendrait jamais, parce que "le ciel est informe, invisible, on ne peut certes pas y peindre une figure, quelles que soient la fatigue et la peine que cet homme veut affronter".

Enfin, pour l'eau: le sot qui, avec une torche de paille allumée, voudrait évaporer le Gange, ne parviendrait jamais à son but.

C'est ainsi qu'avec un esprit, semblable à la terre, à l'air, à l'eau, au feu, à l'éther, avec un esprit ample, profond, illimité, épuré de haine et de rancune, on doit irradier le monde entier, en ne se laissant jamais troubler le cœur, en ne se laissant jamais échapper aucune parole malveillante, en restant amical et compatissant. La limite est celle-ci: "Même si, à vous, ô disciples, des brigands et des meurtries, avec une égoïne, vous sciaient les articulations et les membres, qui, pour ceci, céderait à la fureur, ne suivrait pas mon enseignement. Vous avez donc, ô disciples, de quoi bien vous exercer: 'Notre esprit ne doit pas être troublé, aucune méchante parole ne doit s'échapper de notre bouche, nous devons vouloir rester amicaux et compatissants, avec un esprit plein d'amour; sans secrète malice, nous irradierons cette personne et, à partir d'elle, nous irradierons ensuite le monde entier avec un esprit plein d'amour, avec un esprit ample, profond et illimité, épuré de haine et de rancœur'. Ainsi, vous, mes disciples, vous avez de quoi bien vous exercer"[42]. Au cours de ce texte, il est souligné que l'esprit doit être mis précisément à l'épreuve, lorsqu'il se trouve en face d'une injustice: en d'autres termes, il s'agit de neutraliser, d'arrêter la réaction, pro-

prement là où elle aurait toutes les raisons d'être, là où elle serait juste, et non injuste. Naturellement, nous nous trouvons, ici, dans le domaine d'une pure discipline ascétique, ce pour quoi tomberait en une grave équivoque celui qui voudrait transposer cette attitude sur le plan de la vie ordinaire. On notera, en outre, qu'ici il ne s'agit point d'un "pardonner" — moins que jamais d'un "pardonner pour être pardonné". A un certain moment, tout se résoud en une impossibilité objective d'être touché ou frappé. L'offenseur et l'injuste se trouvent dans la situation identique de celui qui croirait sérieusement pouvoir épuiser la terre avec une bêche ou fixer des figures dans l'air. C'est pourquoi, il faut entendre la non-réaction de l'ascète — pour nous servir d'une image de Kremmerz[43] — comme l'infinie bonté d'un champion mondial de lutte à l'égard d'un garçon squelettique qui le défie arrogamment à se mesurer avec lui et qui, pour le provoquer, lui lance une gifle ou un coup de pied: celui-là sait qu'il lui suffirait d'un rien pour abattre l'imbécile.

Ceci nous offre l'occasion de préciser la part que l'amour — *mettâ* — détient dans la doctrine de l'éveil. Avant tout, il n'y figure pas comme une valeur absolue — la *charitas*, l'attribut théologique "Dieu est amour" — mais bien comme un instrument ascétique, qui prend fin au quatrième stade et qui donne lieu à l'impassibilité, à l'état d'un esprit détaché de toutes les béatitudes, "neutre" en un sens supérieur et souverain. En second lieu, il ne s'agit pas de quelque souci humain pour le "propre prochain", mais bien du pouvoir irradiant et presque objectif qui procède, par nature, de l'esprit intégré et délié. Ceci résulte du point de vue bouddhique, selon lequel entre celui qui prend soin de sa santé sans se soucier d'autrui, et celui qui prend soin de la santé d'autrui en négligeant la sienne, c'est le premier qui est jugé supérieur: ceci conduit bien loin de l'humanitarisme, mais aussi de l'égoïsme. C'est que celui qui n'a pas ne peut pas même donner. Ici l'amour n'est point courir derrière les autres, avec des cures, des sollicitudes et des effusions, mais c'est quelque chose qui a pour prémisse le "soin de la propre santé" — c'est-à-dire le propre accomplissement spirituel — jusqu'à un stade "radiant", parangonable à celui de la lumière solaire, laquelle se répand de manière égale et désindividuelle sur les bons comme sur les mauvais, sans un *pathos* spécial, sans une intention spéciale.

A cet égard, du reste, on peut renvoyer à la distinction, qui est le propre de la théologie chrétienne: là où elle spécifie comment il est possible d'aimer aussi ceux pour lesquels on nourrit une aversion naturelle, une telle répugnance, que l'on doit se faire violence pour ne pas la suivre. Ici donc, on établit une distinction entre l'amour naturel et l'amour surnaturel, entre l'amour sensible et l'amour ayant pour base la volonté et la liberté. Le premier amour est précisément conditionné par le sentiment, et il n'est pas libre, parce qu'il ne s'éveille qu'au moment où se présente l'objet correspondant à une tendance; raison pour laquelle, lorsque l'objet change ou lorsque l'esprit s'oriente diversement, l'amour disparaît ou donne lieu à un autre sentiment. En un tel amour, l'individu n'aime,



au fond, que lui-même — ou plus proprement: c'est l'organisme sa*m*sârique qui aime en lui. Il s'agit, non du simple amour concupiscent, mais, en somme, de formes sublimées d'amour et d'affection. Tout ceci rentre dans le monde de *dukkha*, et tout ceci est une altération, un lien, une perturbation de l'*animus*. En un tel sens, la voie *ariya* de l'éveil ne connaît pas l'amour et considère toute espèce d'amour comme un fléchissement et une scorie.

Divers est l'*amor intellectualis* qui, tout en conservant les caractères d'un état affectif *sui generis*, a pour base, non la sensibilité, mais, comme nous l'avons dit, la volonté et la liberté. Dans la théologie chrétienne, ceci est "aimer tous les êtres en Dieu", autrement dit, ayant en vue la racine transcendantale de chacun, voulant en chacun ce qu'il est d'un point de vue désindividuel et métaphysique, et pourtant en s'élevant au-delà de toute inclination ou répugnance vis-à-vis de l'être naturel. En un tel cas, la liberté de l'esprit s'affirme sur le conditionnement des sens et l'amour devient d'autant plus pur, signe d'une liberté d'autant plus pure, qu'il se lie d'autant moins à une satisfaction particulière et qu'il est plus détaché des êtres particuliers qui s'aiment[45].

C'est seulement en concevant l'amour selon ces termes, qu'il est possible d'entendre que sa valeur est simplement instrumentale et cathartique: dans la hiérarchie des réalisations bouddhiques, il apparaît comme un équivalent des premiers *jhânas*, c'est-à-dire des simplifications contemplatives qui servent à déplacer la limite individuelle et à neutraliser les "cinq liens". Et c'est alors que l'on comprend également autre chose, à savoir le pouvoir magique, attribué par le bouddhisme, en des circonstances particulières, précisément à l'amour. A l'amour profondément réalisé, au sens "intellectuel", comme nous venons de le dire, correspond un certain éloignement de la relation "moi-toi", non point selon la signification habituelle de se fondre et de se perdre dans l'être aimé, mais selon la signification de l'établissement d'un rapport, comme entre le tout et la partie, entre le créateur (père) et la créature (fils), entre l'illimité et le limité. Dans le fait d'aimer, on va au-delà de soi-même — c'est-à-dire au-delà de la condition par laquelle l'autre peut être un "propre semblable", créature face à créature — on assume, on veut, on tire à soi la personne de l'autre personne, laquelle, de ce fait, se trouve en face d'une profondeur, à laquelle elle ne parvient pas et contre laquelle, par conséquent, elle ne peut également rien[46]. Qui l'aime est lui-même, toutefois non en un mode fini, mais bien en un mode infini: c'est lui-même en une dimension ultérieure, créée par l'acte d'amour. Voici pourquoi, lorsque l'amour se développe jusqu'à une intensité objective, il peut donner lieu à une force magique, qui s'en va paralyser tout ce que l'autre peut accomplir en un sens hostile. Voici pourquoi il est possible de dire que celui qui a pris soin de l'amour et qui l'a vraiment développé, en libérant avec lui l'*animus*, a développé aussi un tel état, que ni le feu, ni le poison, ni les armes, ne peuvent plus rien contre lui[47]. C'est la même idée qui se trouve exprimée en diverses légendes bouddhiques. En l'irradiant avec l'esprit illimité, vaste comme la terre,

plein d'amour et de compassion, le prince Siddharta aurait paralysé l'élan d'un éléphant, lancé contre lui par un ennemi. Ayant su qu'un de ses disciples était mort à la suite de la morsure d'un serpent, le Bouddha se contenta de dire que ceci ne serait pas arrivé si ce disciple avait irradié le monde des serpents avec un esprit plein d'amour — et ici se trouve la confirmation précise de l'idée indiquée précédemment: l'amour crée une défense, paralyse les êtres hostiles, les désarme, les fait reculer, parce qu'il éveille en eux, êtres limités, le sens qu'ils se trouvent en face de l'illimité. C'est ainsi qu'à propos de la contemplation, irradiant amour, on peut lire: "Infini est l'Éveillé, infinie est la doctrine — vous êtes, au contraire, des êtres finis. J'ai créé ma protection, j'ai chanté l'hymne de ma défense — que reculent tous les êtres vivants! "[48]. D'après tout ceci, on peut voir ce que comprennent du bouddhisme ceux qui lui dénient presque la dignité d'une véritable "religion" proprement dite, car ils l'entendent comme une simple morale de l'"amour" et de la "compassion ", en un sens confus, humanitaire et chrétien.

Certains textes considèrent une combinaison des " contemplations irradiantes " avec les *jhânas*: les états d'abstraction et de transparence interne, propres aux *jhânas*, sont alors indiqués comme ceux dans lesquels, durant une phase successive de la discipline, doivent s'opérer les éveils des "quatre états divins", jusques à des irradiations correspondantes dans le sens déjà indiqué[49]. Une "purification" conduit alors l'autre vers une puissance supérieure, en sorte que l'on peut penser, pour de tels cas, à l'effective réalité d'êtres, qui, de loin, comme l'affirme le bouddhisme, du fond de leur solitude inconnue, irradient, à travers le monde, des influences plus efficaces et plus précieuses que tout ce qui peut provenir de l'action, visible et directe, des hommes.

Comme nous l'avons déjà dit, les quatre "contemplations irradiantes" équivalent pratiquement aux quatre *jhânas*. Par leur moyen également, on est conduit à la limite extrême de l'individualité, jusqu'au point au-delà duquel se trouvent les régions "libres de forme" — *arûpaloka* — ou "hypercélestes". Lorsque les horizons ne sont pas relativisés par la volonté d'une libération absolue, les états d'amour et d'universalisation, jusqu'à la pureté qui est propre au quatrième "illimité", correspondant — peut-on dire — au mode qui est propre au pur "être", sont susceptibles de valoir comme une voie complète de libération du "Moi" et de la volonté finie, voie conduisant jusqu'à une *unio mystica*, au *brahmâ-sahayata*, déjà cité. Toutefois, on sait déjà que ceci est un "trop peu" pour la vocation *ariya*. L'Éveillé connaît la voie qui conduit jusqu'à l'état d'unité — réalisable durant la vie ou après la mort — avec la divinité théiste: on en vient même à dire (chose dont l'apologétique catholique devrait prendre bonne note, lorsqu'elle prononce, à propos du bouddhisme, toutes sortes de jugements follets), que, pour lui, indiquer une telle voie, serait aussi facile que, pour celui d'un certain pays, indiquer la voie qui conduit précisément vers ce pays[50]. Sa vérité, toutefois, est qu'il existe "une plus haute liberté". La manie de la



"sainteté" est surmontée, non diversement que celle du désir et de l'existence[51]. Pour les *brahmâ-vihâras*, pour les quatre "contemplations irradiantes", considérées en elles-mêmes, doit valoir ce qui est dit: " Ceci ne conduit pas au revirement, ni à la cessation, ni au calme, ni à la connaissance, ni à l'éveil, ni à l'extinction — mais seulement à l'ascension en un monde de sainteté"[52].

[1] Cfr. par exemple *Dîgha-nikâyo*, X, II, 1-20.

[2] L'image se trouve chez Marc-Aurèle (IV, 49), où elle est totalement semblable à celle de l'*Anguttara-nikâyo*, VI, 55, puisqu'il y est question d'une roche montagneuse, privée de fêlures, monolithique, qui ne branle pas, qui ne tremble pas, qui n'oscille pas, au milieu des tempêtes et des orages, qui l'assaillent, et de quelque direction que ce soit dans l'espace.

[3] *Majjhima-nikâyo*, CV (III, 44). - Cfr. *ibid.*, CVI (III, 86-87), où il est dit qu'en aimant et en estimant l'indifférence, en y appuyant la conscience et en y restant attaché, il n'est pas possible de parvenir à la fin suprême de l'ascèse.

[4] Cfr. par exemple *Samyutta-nikâyo*, XXII, 57; *Dhammapada*, 97.

[5] Cfr. Julius Evola, *La Tradition hermétique*, Paris, 1968.

[6] *Majjhima-nikâyo*, CXIX (III, 160-164).

[7] *Ibid.*

[8] *Majjhima-nikâyo*, CXXV (III, 219).

[9] Selon le commentaire de *Buddhaghoça*, la concentration du second *jhâna* est identique à la *citta-ekaggatâ*, à l'arrêt du flux mental et au recueillement de l'intelligence en un seul point, dont il est question dans le *yoga* (cfr. *in* Rhys Davids, *The Yogavacaras' Manual*, p. xxvii).

[10] *Anguttara-nikâyo*, V, 22, 24.

[11] *Chândogya-upanishad*, VIII, iii, 4; III, xii, 7-8. - "Le toucher" signifie "le sentir", en en faisant l'objet d'une concentration particulière. - *Note du Traducteur*: *cénesthésie* (ou *cœnesthésie*), du grec *koinos* = commun, et *aisthesis* = sensibilité. Il s'agit donc de l'impression générale, résultant d'un ensemble de sensations internes non spécifiques.

[12] *Samyutta-nikâyo*, XXXVI, 11.

[13] A propos du quatrième *jhâna*, cfr. par exemple: *Dîgha-nikâyo*, II, 75-82; *Samyutta-nikâyo*, XXVIII, 1-9; *Anguttara-nikâyo*, III, 58.

[14] *Majjhima-nikâyo*, LII (II, 16).

[15] *Majjhima-nikâyo*, CXI (III, 91-92).

[16] *Majjhima-nikâyo*, XXXVI (I, 365-366); CXXXVIII (III, 326-327).

[17] *Samyutta-nikâyo*, XXVIII, 1-9. - Cfr. *Anguttara-nikâyo*, X, 2, où se trouve exprimé le principe de la gradualité et de la croissance: "Ainsi, ô disciples, d'un phénomène s'en épanouit un autre, l'un conduit à l'accomplissement de l'autre, en sorte que précisément ces états de l'en-deçà conduisent au terme, et proprement à l'au-delà.

[18] *Samyutta-nikâyo*, XL, 1 sg.

[19] In *Anguttara-nikâyo*, VI, 29, il est dit que l'acquisition de tels pouvoirs se rapporte précisément au développement et à l'exercice fréquent du quatrième *jhâna*.

[20] *Dhamma-sangani*, 160 sg.

[21] *Anguttara-nikâyo*, IV, 123; III, 114.

[22] *Anguttara-nikâyo*, VIII, 64.

[23] *Majjhima-nikâyo*, CXXVIII (III, 242-247). - Quelques-unes des "impuretés d'esprit", qui paralysent la vision sont: le doute, l'inattention, l'épouvantement, l'exultation, l'effort excessif, la diminution de l'effort, la complaisance, l'unité défectueuse du regard intérieur.

[24] *Samyutta-nikâyo*, XXXVI, 11.
[25] *Anguttara-nikâyo*, IV, 200.
[26] *Majjhima-nikâyo*, LXXVII (II, 289).
[27] *Samyutta-nikâyo*, LXI, 6.
[28] *Dhamma-sangani*, 344-353; 505-528.
[29] *Majjhima-nikâyo*, VI (I, 48).
[30] *Majjhima-nikâyo*, LXX (II, 192).
[31] *Dîgha-nikâyo*, I, II, 75-82. - Le manteau blanc de certains ordres monastiques occidentaux, muni d'un capuchon, qui sert aussi à couvrir la tête au cours de rites spéciaux, possedait une valeur symbolique, susceptible d'être interprété en ce sens: signification qui, bien entendu, s'est entièrement perdue au sein de la "nouvelle" Église.
[32] *Anguttara-nikâyo*, X, 208.
[33] *Majjhima-nikâyo*, VII (I, 57).
[34] *Majjhima-nikâyo*, XLIII (I, 436).
[35] *Evangile selon Jean*, XIV, 27; *Mahâparinirvâna*, 40 (" L'Éveillé est paix à lui-même, et il porte la paix au monde entier").
[36] *Majjhima-nikâyo*, XL (I, 414-415).
[37] *Anguttara-nikâyo*, IV, 190.
[38] In *Majjhima-nikâyo*, II, 502.
[39] Cfr. CXX (IV, 172-173), où il est dit que celui qui aspire à l'extinction va au-delà de toutes les sphères divines, "ne ressurgit en aucun lieu, ne ressurgit en aucun point". En outre, le long de la voie de l'éveil, l'état absolument neutre se trouve plus haut que n'importe quelle béatitude, même céleste. C'est lorsque cet état s'amoindrit que la béatitude, déjà surpassée, réapparaît. - Cfr. *ibid.*, CII (III, 25).
[40] Selon *Samyuttara-nikâyo*, XLII, 8, les forces irradiées sont ressenties par tous les êtres dans les quatre régions, comme le son d'une trompette, produit sans effort.
[41] *Majjhima-nikâyo*, LXII (II, 118); *Anguttara-nikâyo*, IX, 11.
[42] *Majjhima-nikâyo*, XXI (I, 194 sg.).
[43] Cfr. G. KREMMERZ, *Dialoghi sull'Ermetismo*, Spolète 1929, pp. 53-54.
*Note du Traducteur*
Giuliano Kremmerz ("hiéronyme" de Ciro Formisano), né en Italie, à Portici, en 1861, mort en France, à Beausoleil, en 1930, fut le rénovateur, en Italie, des études hermétiques et le fondateur de la *Schola Philosophica Hermetica Classica Italica*. Ses *Opera omnia*, sous le titre *La Scienza dei Magi*, ont été récemment publiées par les "Edizioni Mediterranee", Rome 1975, en trois volumes, stéréotypés d'après l'édition originale, à peu près introuvable. Dans le tôme III, p. 26, on lit ce qui suit: "La philosophie magique conçoit l'homme intégré, c'est-à-dire le mage, comme le possesseur des pouvoirs humains, développés au point de prévaloir sur son semblable avec la bonté infinie d'un champion mondial de lutte gréco-romaine à l'égard d'un jeune garçon squelettique qui, avec arrogance, le défie de se mesurer avec lui et qui lui lance une taloche ou un coup de pied pour le provoquer".
[44] *Anguttara-nikâyo*, IV, 95.
[45] Cfr. I. LE MASSON, *Avis spirituels et méditations*, Tournai 1911, p. 23 sg.
[46] Cfr. J. EVOLA, *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, Torino 1930, p. 247 sg.
[47] *Anguttara-nikâyo*, VIII, 1, 63.
[48] *Cûllavagga*, V, 6. - Cfr. *Anguttara-nikâyo*, IV, 67; *Jâtaka*, CCII.
[49] *Anguttara-nikâyo*, VIII, 63; *Dhamma-sangani*, 251.
[50] *Majjhima-nikâyo*, XCIX, 52 (II, 520-521).
[51] *Anguttara-nikâyo*, X, 20.
[52] *Majjhima-nikâyo*, LXXXIII (II, 347-348).



# VI

## LES ETATS LIBRES DE FORME ET L'EXTINCTION

L'espace des réalisations ultérieures des *ariyas*, jusqu'à la grande libération, correspond au monde *arûpa*. Une fois dépassée l'existence liée au corps — *kâma-loka* — et une fois surmontée l'éventualité de ressurgir dans le monde des formes pures — *rûpa-loka*, on doit procéder, si l'on en a la force, au surpassement de l'existence libre de forme — *arûpa-loka* — et du "désir" dont elle peut être l'objet — *arûpa-râga*. Avec *arûpa-loka*, il s'agit d'un plan où ne subsiste que ce qui est "essence", pure possibilité non liée à une manifestation formelle. Du point de vue de l'individu, ceci est l'espace qui s'étend au-delà du quatrième *nidâna* — *nâma-rûpa* — c'est-à-dire au-delà de l'individualisation. La dissociation complète de l'organisme sa*m*sârique survient donc avec l'entrée en ce domaine supérieur, ascétique et transcendental, dans lequel restent à éloigner les trois premiers *nidânas* de la série, c'est-à-dire *viññâna*, entendue comme la possibilité, en général, d'une existence déterminée et dépendante, puis le *motus* absolument originaire, qui peut conduire à une telle existence, en son double aspect de non-savoir — *avijjâ* — et d'énergie ivre — *sankhâra* et *âsava*.

De la même manière qu'après la phase de défense, de consolidation et de détachement préliminaire, ont été offertes à l'ascète deux voies, en une certaine mesure équivalentes — celle des quatre *jhânas* et celle des quatre "contemplations irradiantes" — de même, pour ce développement ultérieur, se trouve indiqué un double sentier. L'un comprend des formes complètement abstraites de contemplations "sans forme" et se déroule, au fond, dans l'esprit même des *jhânas* déjà considérés, en sorte qu'elles sont souvent désignées avec le terme *arûpa-jhâna*. L'autre sentier est, au contraire, marqué par des visions réalisatrices spéciales — *abhiññâ* — et se ressent peut-être davantage de l'esprit qui est propre aux "contemplations irradiantes".

Avant de traiter de telles voies, il est bien de profiter de l'occasion pour dire quelques mots de certaines techniques d'acheminement et de certains instruments que le bouddhisme considère comme des moyens auxiliaires et préparatoires — *parikamma-nimitta* — soit pour les *jhânas,* moyens dont il nous reste encore à dire, soit pour ceux dont nous avons déjà parlé. Il arrive que, dans les textes, il soit question de huit "libérations" — *vimokkhâ* — dont cinq sont les *âyatanas*, c'est-à-dire les réalisations dans le domaine "sans forme", alors que les trois autres sont évidemment des contemplations qui conduisent aux premières. La première de celles-ci consiste à considérer, dans le propre être, le seul élément "forme" et à concentrer la pensée complètement en lui: ceci pourrait ne pas être privé de relations avec certaines méthodes connues dans les antiques initiations méditerranéennes et associées à la formule: "sortir (du corps, de la conscience individuelle) à travers la peau". Sentir la seule "forme" du propre organisme est comme en sentir la périphérie, la " peau". Selon d'antiques enseignements mystèriques, isoler cette sensation de la "forme" et presque se perdre en elle, peut, en certains cas, être une voie pour "sortir"[1]. Une méthode du *yoga* tibétain identifie, d'abord, le propre corps avec celui d'une divinité, et puis elle le réalise comme s'il était vide, comme s'il était seulement constitué par une peau lumineuse et transparente[2]. La seconde "libération", prise en considération par le bouddhisme, consiste à oublier la propre forme, le propre corps, pour s'abîmer, au contraire, dans une forme extérieure, qui doit occuper à elle seule l'esprit et la sensibilité. Ceci peut se relier aussi à la technique des *kasinas*, dont nous parlerons bientôt. Quant à la troisième "libération", elle est mise en relation avec la "splendeur" et avec la "beauté" — il existe même des textes qui ne considèrent que ces deux éléments, comme soutiens, pour le passage au "sans-forme"[3]. Quelque chose entre donc en question, qui pourrait rappeler le rôle que joua le sentiment esthétique dans la mystique platonicienne et néoplatonicienne: un enthousiasme ou un ravissement, pouvant déjà servir de véhicule pour atteindre l'hypersensible. A ceci près qu'il ne s'agit pas de la joie d'un artiste ou d'un esthète, mais bien d'un sentiment quintessencié et abstrait, éveillé, non par une image, par un être ou par un aspect de la nature, mais, tout simplement, par une couleur pure, par la lumière, par la splendeur, par le feu, dans un esprit déjà capable de se porter vers la limite de la conscience purement individuelle et humaine, grâce à l'ascèse, précédemment décrite. Ce qui reconduit éventuellement aux *kasinas* eux-mêmes.

Le terme *kasina* veut dire, littéralement, "totalité". Il désigne des procédés qne l'on jugerait, aujourd'hui, de caractère hypnotique, et avec lesquels la conscience est conduite à s'abîmer identificativement dans un objet, jusqu'à ne plus former aver lui qu'une "totalité", une seule et même chose. Par le moyen d'une telle identification, se produit un isolement de la pensée, non seulement vis-à-vis des impressions physiques, mais aussi vis-à-vis de la propre personne; les " cinq obstacles " sont suspendus et le passage aux contemplations abstraites en est facilité ou accéléré.



Quant à la technique, la base peut en être constituée par un disque de couleur pure — bleu sombre, jaune, rouge ou blanc — placé en face de celui qui veut faire l'exercice. On peut encore se servir d'une ouverture circulaire, qui laisse voir une zone de ciel lumineux, ou encore la pratiquer dans un écran, placé devant le feu, de manière à obtenir une zone circulaire flamboyante. D'une manière ou d'une autre, il convient donc d'avoir devant soi une forme régulière, occupée par une couleur pure et unie, ou par une splendeur. L'esprit doit se disposer dans un état de détachement vis-à-vis de toutes tendances ou de tous soucis, et il doit s'allumer, au contraire, à la pensée de la vérité et de l'éveil des *ariyas,* en se préparant à une concentration, compénétrée par l'idée qu'avec l'action que l'on entend entreprendre, sera favorisée la grâce de la libération de l'esprit même. Après quoi, il faudra fixer le disque de splendeur, "avec des yeux, ni trop ouverts, ni trop clignés, comme lorsque l'on se regarde dans un miroir", de manière ininterrompue, sans battre des paupières, et en se concentrant sur cette perception, jusqu'à ce que vienne à se créer une image "réfléchie" (on dirait aujourd'hui: une image hallucinatoire) de cette forme. On doit continuer à fixer une telle image, avec les yeux clos et avec les yeux ouverts, et, s'il le faut, "cent, mille fois", jusqu'à ce que l'image mentale se soit stabilisée, au point de continuer à la voir, même involontairement, avec les yeux fermés ou avec les yeux ouverts, lorsque le regard s'est détaché de l'objet. La première phase de l'opération prend fin, lorsque le refler, la contre-partie mentale de l'image physique du disque — dite *uggaba-nimitta* — est également visible avec les yeux ouverts ou fermés. On peut alors cesser et passer à la seconde phase de l'exercice. En une telle phase ultérieure, le "reflet" doit, à son tour, servir de base pour une concentration, si l'on peut dire, de second degré. Désormais, ce ne sera plus l'œil physique qui le fixera, mais l'œil qui s'est entr'ouvert dans les *jhânas* — *jhâna-cakkhu.* Or le procédé est le même: il s'agit pareillement de s'identifier dans l'image mentale, en oubliant le reste, tout comme d'abord, il avait été fait avec l'image fournie par le sens. Si cette seconde concentration sur l'image intériorisée est bien conduite, de cette image finit par s'épanouir un nouveau reflet, un reflet du second degré, comme quelque chose de purement spirituel — *patibhâga-nimitta* — "sans forme, sans couleur": quelque chose de pareil à l'évanouissement d'une brume, ou au clignotement de l'étoile matutine, ou à l'apparition de la lune hors des nuages, ou au reflet d'un miroir, tiré de son étui, ou d'une gemme parfaitement polie. C'est en ces termes qu'est décrite l'apparition de la nouvelle image, qui "brise" la précédente, qui annule l'image "hallucinatoire" et qui "survient, cent, mille fois plus claire". Au point où se manifeste cette expérience, l'obstacle, constitué par la propre individualité et par les "cinq véhicules", est mise de côté, le pouvoir des *âsavas* est neutralisé, et le passage de la pensée à la réalisation des états libres de forme, voire encore des formes pures, est facilité[4].

Sensiblement divers est le *kasina,* dit "de la lumière", qui se trouve, com-

me suit, indiqué dans les textes: "L'ascète fixe son attention sur la perception de la lumière, fixe son esprit sur la perception du jour: de jour comme de nuit, de nuit comme de jour. Il s'exerce ainsi, avec l'esprit en éveil, non troublé, dans la contemplation de la lumière". Droitement et constamment suivi, un tel exercice faciliterait l'ouverture de l'"œil de la connaissance"[5].

Un autre procédé de "vidage" a un caractère plus mental et se base sur des abstractions successives. En oubliant soi-même et tout ce qui se rattache à la commune existence humaine, on doit, par exemple, ne laisser subsister que l'image "forêt", comme si elle seule existait en ce monde, jusqu'à ce que l'esprit se soulève, s'arrête, se délie. Il se produit un sentiment de "vide", de la "réelle, inviolable vacance" — *suññatâ*. On laisse alors choir l'idée de "forêt" et on ne laisse, comme unique objet pour la pensée, que l'idée de "terre", en faisant toutefois abstraction de toutes particularités — "de même qu'une peau de taureau est bien nettoyée par le râcloir, aplatie de ses rides": il n'existe plus que "terre" au monde. Ainsi se réalise le sentiment même de liberté, de vacuité, en constatant que, seule, l'idée "terre" subsiste comme appui pour l'esprit. De la "terre",, on se déplace enfin à l'idée "espace infini" — avec laquelle se réalise déjà le passage à l'objet de la première méditation *arûpa*, c'est-à-dire au-delà des formes[6].

Avant d'aller plus loin, il sera bien de devancer tout équivoque à propos de la portée de ces formes d'acheminement, basées sur des techniques presque hypnotiques. En effet, il est très possible que celui qui va à la recherche d'"exercices occultes", de méthodes rapides, pour rejoindre l'hypersensible, s'imagine trouver quelque chose de semblable dans les *kasinas* des couleurs et des lumières, dont nous venons de parler, et qu'il pense donc qu'en pratiquant précisément une sorte d'hypnose, il lui soit possible de se passer de toutes les disciplines et de quelque effort spirituel que ce soit. Ce serait là se faire des illusions. Ces procédés matériels signifient peu en eux-mêmes. Ils valent seulement pour neutraliser la sensibilité périphérique. Il s'agit alors de voir, avant tout, *si* subsiste le degré requis de conscience, lorsque la neutralisation est atteinte; dans ce cas — en second lieu — selon quels termes se développe l'expérience. Chacun sait que des procédés, analogues aux *kasinas* des couleurs et des splendeurs, ont été utilisés, soit, dans les temps modernes, avec les formes de l'hypnose expérimentale, soit en des pratiques de magie et de visionarisme. On connaît la technique du "miroir magique", consistant à fixer un point lumineuz, réfléchi par un miroir concave, ou encore la pratique de "divination", basée sur la fixation d'un miroir d'eau ou du feu. On voit, d'après ceci, que la technique des *kasinas*, en elle-même, est neutre et qu'elle peut conduire à des résultats fort différents. Ainsi donc, exception faite des cas de prédispositions privilégiées et exceptionnelles, pour le premier venu, doté d'un force suffisante de concentration, l'effet de la fixation des disques colorés ou des disques de lumière, aura seulement un effet hypnotique: ce qui revient à dire



qu'il descendra dans un état de conscience réduite, presque somnambulique, et précisément comme chez les sujets qui s'autohypnotisent. Chez d'autres, pourront émerger et se projeter des "complexes" en tous genres, avec le résultat d'un visionarisme sans conclusion et, parfois même, dangereux, car, non seulement il conduit au-delà de l'individualité, mais encore il libère même et fait affleurer un "sous-sol" psychique, ouvrant ainsi la voie à la manifestation d'influences obscures[7]. D'autres encore, une fois qu'ils se sont rendus maîtres de l'exercice ou parce qu'ils disposent de dons naturels spéciaux, peuvent utiliser l'état de *transe*, en qui ils passent alors pour des buts divinatoires ou magiques. Enfin, dans la meilleure des hypothèses, pourront se produire des appartions de "formes divines", de formes du *rûpa-loka*, qui, comme nous l'avons dit, doit être laissé, lui aussi, en arrière, le long de la voie *ariya* de l'éveil.

Pour un usage efficace de la technique en question, la première condition est donc d'avoir une conscience déjà concentrée et détachée, capable de se soutenir avec les propres forces: c'est alors que l'on peut monter vers la neutralisation de la sensibilité périphérique, au lieu de descendre jusqu'à elle, autrement dit, s'acheminer vers une hyperconscience purifiée, et non pas être submergé dans le flux du visionarisme ou d'un psychisme inférieur. En second lieu, est nécessaire, encore une fois, l'adéquate tension spirituelle, compénétrée par l'idée de l'éveil, presque à l'état d'une force prête à bondir. A ce propos, on lit dans un texte: de même qu'un homme de robuste digestion avale et consomme sans fatigue une cuillerée de riz, de même celui qui aspire au savoir transcendant va au-delà de l'acte de la concentration sur l'image, l'absorbe et la transcende, mettant en acte l'état vers lequel il tend[8]. Ce n'est donc pas le cas de se créer des illusions à propos des techniques déjà présentées, en pensant que, d'elles, puissent provenir, en fait de véritable réalisation spirituelle, plus que de ce qui s'y trouve déjà en puissance. Elles peuvent seulement créer des circonstances plus propices par une action, laquelle présuppose toujours un haut développement de la conscience ascétique, "sainte" ou initiatique. Bien qu'en une moindre mesure, on en pourra dire autant d'autres formes, moins mécaniques, d'acheminement: mais il sied de toujours présupposer — s'il s'agit de la voie *ariya* de l'éveil — une "dignification" et une spéciale initiative intérieure. La contemplation continue de la lumière peut conduire, elle aussi, à rien de plus qu'à des hallucinations, au lieu de susciter l'ouverture de l'"œil de la conscience", si l'on n'a pas, de la lumière, une sensation animée et, pour ainsi dire, intellectualisée (lumière intellectuelle). Une contre-épreuve de ceci est fournie par le fait que la même pratique est parfois conseillée pour des fins purement profanes, par exemple, comme antidote du sommeil et de la paresse[9].

Comme point de départ vers le cinq *jhânas*, libres de forme, est valable, d'une part, le détachement objectif des perceptions des six sens, et, d'autre part, une "indifférence pure, claire, ductile, flexible, resplendissante", en laquelle culmine la série des *jhânas*, déjà considérés, ou encore des " contemplations irradiantes ". Ceci posé, voici comment sont décrites les quatre réalisations, dans les textes.

*Première phase*

"En surmontant complètement les perceptions de forme, en faisant s'évanouir les images réfléchies, en réduisant toutes les perceptions de multiplicité, l'ascète pense: 'éther infini' et atteint le monde de l'éther infini".

*Seconde phase*

"Après le surpassement complet du domaine de l'éther infini, avec la pensée: 'infinité de conscience', l'ascète atteint le monde de l'infinité de conscience".

*Troisième phase*

"Après le surpassement complet du domaine de l'infinité de conscience, avec la pensée: 'non-existence', l'ascète atteint le monde de la non-existence".

*Quatrième phase*

"Après le surpassement complet du domaine de la non-existence, l'ascète atteint le monde qui se trouve au-delà de la conscience et de l'inconscience".

*Cinquième phase*

"Après le surpassement complet du domaine qui se trouve au-delà de la conscience et de l'inconscience, l'ascète parvient à la destruction des déterminations"[10].

A ce point — est-il dit — la "manie" de l'ascète voyant est détruite, les *âsavas* sont dissouts. Ne subsiste plus de "lien gros ou mince", et la conscience absolue libératrice resplendit. Pour cette vision intérieure, détruisant à la racine toutes possibilités d'existence conditionnée, la formule canonique est la suivante: "L'ascète comprend: 'Ceci est l'agitation (*dukka*)', conformément à la vérité; 'Ceci est la genèse de l'agitation', 'Ceci est la destruction de l'agitation' — 'Ceci est la manie (*âsava*)', comprend l'ascète, conformément à la vérité, 'Ceci est la genèse de la manie', 'Ceci est la destruction de la manie'. - Ceci est la voie qui conduit à la destruction de la manie', reconnaît l'ascète, conformément à la vérité. Ainsi reconnaissant, ainsi voyant, son esprit se libère de la manie du désir (*kâmâsava*), de la manie de l'existence (*bhâvasava*), de la manie de l'ignorance (*avijjâsava*). 'Dans le libéré est la libération' — surgit cette connaissance. 'Épuisée est la vie, parcourue la voie divine, ce qui devait être fait a été fait, ce monde n'existe plus' — comprend alors l'ascète"[11]. L'acmé est atteinte, la



réintégration s'est opérée, la vie et la mort sont dépassées, toute soif est éteinte — l'angoisse primordiale — tremblement et ardeur — est détruite.

Voici maintenant quelques éclaircissement, concernant ces phases transcendantes de l'ascèse.

Dans la formule du premier *arûpa-jhâna*, les perceptions de forme, à surmonter, sont indiquées par le terme *patighasâññâ*, comprenant l'idée de quelque chose qui résiste. Ceci peut se rapporter, en une certaine mesure, à l'expérience ayant pour loi l'opposition d'un objet à un objet, le fait de se sentir "Moi" par opposition à un non-Moi, a un *ob-jectum*, à un *Gegen-stand* (quelque chose qui se trouve face à moi, que l'on m'oppose). Par une telle voie, se confirme l'idée que, pour entrer dans le monde libre de forme, il convient d'être capable d'abandonner réellement cette conscience de soi, en tant que "Moi" individuel, conditionné par un " nom-et-forme" donné, qui se soutient précisément en fonction de cette loi dualiste. Puisque tout ce qui est individuel, en un sens immédiat et affectif, est supposé déjà surmonté par le moyen de l'action précédente, il reste à éliminer aussi ce résidu subtil de "Moi", subsistant — ainsi qu'il est dit dans un texte — de la même manière qu'un parfum demeure, même lorsque n'est plus la fleur qui l'a diffusé[12]. Quant aux "images réfléchies", à éliminer pareillement au cours de cette phase on se réfère parfois proprement aux images réfléchies de second degré, privées de forme, subtiles et purement intellectuelles, obtenues avec les *kasinas* des couleurs ou des splendeurs. Une fois supprimée aussi cette image réfléchie, dans l'état de "vacance" qui se produit, la pensée "éther infini" conduit à la réalisation du domaine de l'éther infini.

Habituellement, *âkâsa* (en sanscrit: *âkâça*) est traduit par "espace", au lieu que par "éther". Ceci peut donner lieu à des équivoques. Dans la tradition bindoue, l'*âkâça* possède essentiellement la signification que, dans les antiques traditions occidentales, eurent les termes "quintessence", "cinquième élément", " éther-lumière", *aor, lux naturæ*, etc. Il ne s'agit pas de l'espace physico-mathématique à trois dimensions, mais de quelque chose qui lui correspond comme âme et corps. Déjà étymologiquement, le mot *âkâça* évoque l'idée de la "lumière". Dans les *Upanishads*, le brahman fut également conçu comme identique à l'"éther" dans l'homme et hors de l'homme[13]. On dit même que l'éther est le côté interne et essentiel (*âtmâ*), et la lumière, le côté externe[14]. Dans le *jhâna* en question, l'idée "infinité d'espace" pourra donc n'avoir de valeur que comme un appui pour une évocation: précisément pour l'évocation de l'espace, en tant qu'*âkâsa*, éther infini, vivant et lumineux, et pour la transformation de la conscience en lui, selon une première dilatation au-delà de la sphère de Brahmâ, du pur "être".

En considérant ainsi l'objet du premier *âyatana*, le passage au suivant, ayant pour objet l'"infinité de conscience", apparaît naturel. Il s'agit évidemment de

surmonter le résidu d'extériorité et de "cosmicité", qui est présent dans l'expérience de l'*âkâsa*. Le terme employé est *viññânanca-yatanam*, que l'on peut mettre en relation avec le second *nidâna* de la série descendante, au sens d'un "se purifier" de celui-ci. Nous avons conçu le *nidâna* "conscience" selon les termes d'une manifestation déterminée et limitatrice de l'esprit. Pour trancher le lien qu'il représente, il convient de passer au troisième *âyatana* ou *arûpajhâna*, dont l'objet est l'expérience de la sphère de la "non-existence". Par cette sphère, il faut précisement entendre la contre-partie négative de la "conscience", c'est-à-dire la puissance de non-manifestation, corrélative à celle de manifestation limitative, dont le principe est la "conscience". L'expérience de cet *âyatana* peut également être donnée par la formule "rien n'existe", car pénétrer le pouvoir de non-manifestation signifie réaliser en toutes choses la possibilité de leur non-être, le manque de leur propre réalité. Pour cette raison, certains ont conçu l'expérience en question comme une libération de l'*Etwas-heit*, de l'objectivité en général, étendue aux sphères hypercélestes elle-mêmes.

Le quatrième *âyatana* a pour objet le *nevassaññâ-nasaññâ*, c'est-à-dire ce qui n'est, ni conscience (second *âyatana*), ni non-conscience ou non-être (troisième *âyatana*), c'est-à-dire l'élement antérieur et supérieur à ces deux sphères, que l'on suppose déjà réalisées. C'est l'élimination de ceci qui, dans la série descendante, correspond au *nidâna* " sankhâra", autrement dit, à l'impulsion qui conduit à une "conception" en général, à la différenciation d'une possibilité donnée — en tant qu'impulsion passive.

Le dernier *âyatana* conduit à la limite de l'ἅπλωσις,de la simplification ou purification transcendantale. Son objet est désigné par le terme *sannâ-vedayita-nirodha*, qui fait allusion à une "destruction", non seulement de l'élément "conscience", mais aussi de celui qui, sur le plan de la psychologie, correspondrait à la perception, à la perceptibilité élémentaire ou détermination. Il s'agit d'aller au-delà de la double catégorie de l'être (manifestation, conscience) et du non-être (non-manifestation) et de se référer à toutes les potentialités concevables — concevables au-delà de ce double domaine, c'est-à-dire au-delà du manifesté comme du non-manifesté. On atteint donc l'état d'une conscience (pour continuer à se servir d'un tel terme, qui, toutefois, ici, est devenu complètement impropre), absolument déliée, simple et intacte, c'est-à-dire l'état qui, dans la chaîne des *nidânas*, précède justement la forme primordiale d'une détermination quelconque, raison pour laquelle on trouve, évidemment, l'antécédent immédiat de la destruction complète des *âsavas* et de l'"ignorance", et non moins celui de la réalisation de l'extinction, de la grande libération.

Il est à peine besoin de dire que, pour autant que toute réalisation puisse être conçue sur divers plans et à divers degrés, ici, encore plus que pour les quatre *jhânas* du monde des formes, doit être rejetée toute interprétation "psychologistique". En effet, il est absurde de penser qu'il s'agisse, ici, de descentes dans la semi-conscience, dans le "sublimal", jusqu'à la limite d'une *oscillation about a zero-point in consciousness* (C.A.F. Rhys-Davids)[15]. Pareillement, une référence aux "petites perceptions" leibnitziennes est absolument inadéquate, puisqu'il s'agit, en réalité, d'un "voyage" à travers les états hyperindividuels et, en une certaine mesure, présamsâriques (antérieurs à l'association avec toute hérédité samsârique déterminée), où se manifestent les causes transcendantales de toute existence conditionnée. C'est pourquoi, dans l'enseignement bouddhique, sont également associés, aux cinq *âyatanas*, des "lieux" — *loka* — ou des "mondes", ou des "terres" — *bhûmikâ* — qui leur correspondent, et c'est pourquoi est conçue la possibilité de ressurgir dans l'un ou l'autre d'entre eux, pour le cas où la réalisation ascétique, au niveau de l'un ou de l'autre, se serait arrêtée, au lieu de se développer jusqu'à l'extinction et jusqu'à l'illumination absolue[16].

Quant à la formule canonique de la libération: " La vie est épuisée", elle fait allusion au surpassement de toutes formes possibles d'existence conditionnée, non de la "renaissance", au sens grossièrement réincarnationiste. Nullement divers est le sens de la formule *itthattâyâti pajânâti*, que, selon K.E. Neumann et G. De Lorenzo, nous avons rendu avec "ce monde n'existe plus" — ici, le monde doit être entendu comme l'ensemble des formes manifestées, et donc aussi comme la totalité de ce qui, dans la doctrine traditionnelle hindoue, vaut comme "triple monde". Quant au terme *bhâvâsava*, c'est-à-dire *âsava* ou " manie" d'existence, il reconduit encore, dans une certaine mesure, au même point, si, par *bhâva*, on entend le "devenir", propre à un "naître", au fait d'assumer une forme conditionnée.. Mais, en un sens plus vaste et plus profond, on pourrait voir, dans la destruction d'un tel *âsava*, l'équivalent de ce que la mystique allemande appela l'*Entwerdung*, le dépassement du "devenir", en général. La réalisation des *ariyas* conduit au-delà, tant de l'"être" que du "devenir". Liée à l'"ignorance" et à la "concupiscence" — aux deux autres *âsavas* — l'entrave du "devenir" est détruite jusqu'à sa racination par la claire vision, qui, de même que la "connaissance-éclair", fait se réaliser, face à *dukkha*, à l'agitation ed à la contingence primordiale, l'"incomparable sécurité", l'état en qui il n'y a plus de "devenir", qui est la "fin du monde", la fin de l'"aller", la fin de la vie et de la mort. Enfin, la formule *katam karanîyam* — "ce qui devait être fait a été fait" — est l'extrême expression de la noblesse *ariya*. Toute l'œuvre a été accomplie, parce qu'elle devait être accomplie. Il n'y a point de raisons. Il n'y a point de bénéfices. Il est naturel que celui qui est *ariya*, en tant que "race de l'esprit", sente ces valeurs et veuille cette œuvre. L'état juste, au sens suprême, est celui d'un être non plus altéré, qui a éteint la soif, qui a fait sienne la nature olympienne et sidérale — comme aux origines. L'état d'un "bouddha" est l'état normal de l'homme.

En fait de pratique, vaut pour les *âyatanas* ce qui a été dit à propos des *kasinas*. L'esprit, complètement recueilli et délié, assume l'idée-base de chaque *âyatana* — éther infini, infinité de conscience, etc. — et en actualise le contenu,

au cours d'une expérience qui la transforme en sens correspondant. Pour employer une image bouddhique, l'esprit est devenu semblable à un vase plein d'eau, bord à bord, à tel point qu'il suffit de l'incliner, d'un côté ou de l'autre, pour que l'eau, à l'instant, coule proprement en ce sens. Ici, dans la complète concentration de l'être intérieur, détaché des sens et du lien du "Moi" sa*m*sârique, les images ont le pouvoir d'un "transformateur": penser "éther infini", "infinité de conscience", "non-existence" et ainsi de suite, signifie évoquer l'état correspondant, transformer l'esprit en cet état, au point de lui faire subir l'"infinitisation" et la libération correspondantes. En outre, il suffira de se reporter à ce qui fut dit, à l'occasion des *jhânas*, tant pour ce qui regarde une action, qui ne doit jamais être autorapportée, que pour ce qui concerne la neutralisation de toutes tendances à l'identification, et, enfin, l'ardeur, qui, en chaque état — même à ces hauteurs — ressent quelque chose de conditionné et de surmontable, au point de se pousser toujours plus outre[17].

Ceci constitue tout ce qne l'on peut dire à propos des cinq états de la réalisation dans les "terres", libres de forme. Les indications, qui s'y rapportent, dans les textes, sont extrêmement schématiques. Ainsi prélude le silence, qui, par la suite, sera absolu — du moins, dans le bouddhisme originaire — à propos de l'essence de l'état d'extinction, du *nibbana* (en sanscrit: *nirvâna*) et du destin de l'Éveillé après la mort.

Maintenant nous parlerons brièvement de l'autre voie qui conduit à l'extinction, voie qui est prise en considération par une autre série de textes et qui est rapportée, non plus à un itinéraire à travers le monde d'au-delà de la forme, mais bien à des visions spéciales et à des "naissances" correspondantes.

Comme point de départ, on peut prendre, de nouveau, la réalisation qui est propre au quatrième *jhâna*, ou encore à la quatrième "contemplation irradiante", à savoir une extrême équanimité purifiée. A l'*animus*, avec lequel l'ascète se prépare à opérer, sont donnés des attributs, analogues à ceux de l'"indifférence pure, claire, ductile, flexible, resplendissante". En effet, la formule canonique fixe est la suivante: "Avec un esprit ferme, purifié, sans tache, sincère, épuré de scories, malléable, ductile, compact, incorruptible". Avec un tel esprit, on agit, avant tout, afin de parvenir à la réalisation de la *ñâna-dassana*, c'est-à-dire de la vision qui provient d'une connaissance, ayant pour objet la propre personne, en sa totalité. Il s'agit d'une sorte de dédoublement, ou, mieux encore, d'une libération par dédoublement de soi, par contemplation de soi — dans la propre réalité somatique, et aussi dans la réalité subtile — comme si l'on était un autre, ou comme s'il s'agissait d'autre chose. Il est dit, en effet, qu'après le quatrième *jhâna*, on doit "tenir bon, considérer dans l'esprit et pénétrer avec la vue l'objet de l'autocontemplation — *pacca vekkana nimitta* — de même qu'un homme peut regarder un autre homme: celui qui est debout, celui qui est assis; et celui qui est assis, celui qui est debout"[18]. Il s'agit donc d'un extrême renforcement du processus, qui commença avec les diverses contemplations du corps et de l'âme durant la phase de consolidation, processus qui passe maintenant à une phase objective pour éliminer complètement le lien du "Moi", en ayant ce trait distinctif: qui maintenant contemple, est l'*animus*, presque transhumanisé, de celui qui est parvenu jusqu'au quatrième *jhâna* ou qui a parcouru la voie, déterminant la potentialité d'un état d'union avec Brahmâ. La formule de la désidentification ou "projection" est donc: "Ceci est mon corps, muni d'une forme, constitué par les quatre éléments, engendré par un père et une mère, maintenu en vie par ces aliments. Il est impermanent, sujet à l'altération et à la destruction, à la désagrégation et à la dissolution. Et ceci est également mon *viññâna*, dont il dépend, à lui lié". On donne encore la comparaison suivante: comme si, sur un tissu noir, se trouvait une gemme, un joyau très pur, resplendissant, aux facettes parfaitement taillées, clair, transparent, excellent en tous ses aspects, et comme s'il était lié à un fil, fil bleu ou jaune, rouge ou blanc, et comme si un homme, doté d'une bonne vue, le prenant dans la main, le considérait et voyait clairement comment une chose est liée à une autre. Cette image, extraite du *Sâmkhya*, confirme qu'il s'agit d'"extérioriser" la propre personne en son ensemble: le terme *vinnâna* se rapporte, ici, au principe subtil, qui unit et vivifie la forme corporelle.

Mais cette "science", au point présent, a seulement le sens d'une pbase préparatoire. Le même esprit, "ferme, purifié, sans tache, sincère, épuré de scories, malléable, ductile, compact, incorruptible", est orienté vers une "science" ultérieure, vers la vision des "formes antérieures d'existence". Surgit le souvenir-vision de "maintes formes antérieures d'existence, comme d'une vie, puis de deux vies, de trois vies" et ainsi de suite jusqu'à des chaînes de vies, durant les phases, soit de manifestaion, soit de réabsorption, des mondes. "Moi, j'étais là, j'avais ce nom, j'appartenais à cette gens, tel était mon état, tel était mon office; j'éprouvais tel bien ou tel mal; telle fut la fin de ma vie. De là, trépassé, de nouveau, ailleurs, j'entrai en existence: là, j'étais maintenant, j'avais ce nom, j'appartenais à cette gens, tel était mon état, tel était mon office, j'éprouvais tel bien et tel mal, telle fut la fin de ma vie. De là, trépassé, j'entrai de nouveau en existence". De la sorte, l'ascète "se souvient" de multiples formes d'existence, et chacune avec ses propres caractéristiques, et chacune avec ses relations spéciales. Existe aussi une autre image: comme si un homme allait d'un village à un autre, et puis encore à un autre, et retournait enfin dans son pays (la terre des aïeux) et, durant le retour, pensait ainsi: "Moi donc, je me suis rendu d'un village à un autre, où j'ai été ainsi, où je me suis assis ainsi, où j'ai parlé ainsi, où je me suis tu ainsi: de là je me suis rendu dans un autre village où j'ai fait ceci et cela; à la fin, je suis retourné dans mon village". Ceci est la première "science" — la désignation est proprement: *pubbe-nivâsañâna* — il s'agit d'une vision réalisatrice, ayant pour contre-partie une libération intérieure, une élévation absolue au-delà du tronc sa*m*sârique, à qui appartient une existence individuelle donnée, existence en laquelle on ne voit plus qu'un simple épisode.

L'expérience successive est celle d'un "œil céleste, éclairci, surhumain". La réalisation est dite *dibbacukkhuñâna* et se développe dans la vision, non plus del "propres" existences multiples, mais d'autres troncs sa*m*sâriques, de l'apparition et de la disparition des êtres dans les séries déterminées par la loi de l'action, du *karma*. "Avec un tel œil céleste, éclairci, surhumain, l'ascète voit les êtres disparaître et apparaître, vulgaires et nobles, laids et beaux, heureux et malheureux, et il reconnaît comment les êtres réapparaissent toujours selon les actions". Ici encore, est donnée une comparaison: comme s'il y avait deux édifices avec des portes et comme si un homme, doté d'une bonne vue, situé au milieu, voyait les personnes sortir d'une maison et entrer dans l'autre, aller et venir.

Cette vision, avec laquelle est directement contemplée — d'un point de vue universel, "céleste", détaché — la contingence des diverses formes d'existence, détermine la *catharsis* définitive, conduit à *pañnâ* ou *bodhi*, c'est-à-dire à la libération, à l'illumination et à l'extinction, à la cime même où avait culminé et s'était résolue la série des cinq *âyatanas*, des cinq réintégrations dans le domaine d'au-delà de la forme. On a donc, comme troisième et dernière "science", la vision de la "genèse conditionnée", déterminant précisément la "ronde" des êtres, la vision de ce qui se trouve à la racine de cette genèse, de ce qui en est la fin et des états qui conduisent à une telle fin. A ce point, les *âsavas* disparaissent et se produit la "rédemption d'esprit sans manies", d'où le retour de la formule: "La vie est épuisée, la voie divine est parcourue, ce qui devait être fait a été fait, ce monde n'existe plus". Existe une dernière image, concernant la cristallinité, l'absolue transparence et clarté de cette vision, qui conduit à terme l'œuvre: comme si un homme, doté d'une bonne vue, se trouvait sur la rive d'un lac de montagne et, clairement conscient, considérait les coquillages et les escargots, le gravier et le sable, et les bancs de poissons, et comment ils frétillent ou restent immobiles[19].

En dehors de la "projection" initiale de soi-même, cette seconde voie a donc trois stades. Il est important de relever qu'en certains textes canoniques, ceux-ci sont respectivement mis en relation avec les trois veilles — *yâmâ* — de la nuit. C'est ainsi que le Bouddha déclare: "Cette science [c'est-à-dire la première, la vision des multiples formes antérieures d'existence], je l'avais tout d'abord réalisée durant la première veille de la nuit, j'avais dissipé l'ignorance, atteint le savoir, dissipé l'obscurité, atteint la lumière, alors que, moi, avec un sérieux entendement, je demeurais, vigilant et fort". La même formule est répétée pour les deux autres sciences; la disparition et la réapparition des êtres sont réalisées en un second temps, au cours des heures moyennes de la nuit; et la dernière vision, libératrice, concernant les quatre vérités des *ariyas*, s'accomplit en un troisième temps, au cours de l'ultime veille de la nuit[20]. Il est dit dans un texte: "Lorsque l'aube va pointer, alors que le sommeil est si profond et que l'éveil est si difficile". Un autre point à relever est que ces trois "sciences" ont été également mises en relation avec autant de naissances immatérielles — *opapâtika*.



On a l'image de la poule qui a fini de couver ses œufs et qui attend qu'ils soient brisés par les nouveaux êtres, sains et saufs, qui en sortiront. La chaleur, qui alimente cette naissance symbolique, est celle de l'ascèse — *tapas*. Au point où il atteint la science des diverses formes antérieures d'existence, l'ascète — est-il dit — s'est, pour la première fois, ouvert la voie, comme le poussin sorti de la coque d'œuf". Cette première naissance — au-delà de la naissance physique, sa*m*sârique — est la croissance, outre la propre individualité, à laquelle se relie précisément la possibilité de promener le regard au-delà des limites temporelles d'une seule existence individuelle et de voir tout le tronc auquel elle appartient. Une seconde ouverture se réalise avec la science de la disparition et de la réapparition des êtres, et, enfin, une troisième, lorsque la connaissance-éclair détruit les *âsavas* et détermine l'état de *nirvâna*[21]. Chacune des trois "sciences transcendantes" est donc un éveil, une "ouverture", un changement d'état, le passage d'une manière d'être à une autre, d'un "monde" à un autre. Nous retrouvons donc, dans le bouddhisme, un symbolisme traditionnel, également employé en maintes formes d'initiation, et, vraisemblablement, à côté d'expériences analogues. Avant ces trois naissances, à caractère réel, il y a celle à caractère symbolique, le "renaître selon la naissance des *ariyas*" ou la "sainte naissance", rapportée à qui opère le détachement, à qui se décide au "départ" et à qui se consacre à la voie de l'éveil[22].

Pour ce nouveau groupe d'expériences transcendantes, quelque éclaircissement est également nécessaire, et, surtout, afin d'établir une distinction entre le contenu le plus profond de la doctrine et ce qui se rapporte à l'exposition populaire et qui ne doit pas être pris en un sens absolu — *pâramatthavasena*.

Il faut, en premier lieu, devancer l'idée qu'à ce point la théorie réincarnationiste, non seulement est assumée par l'enseignement bouddhique, mais qu'elle est même cautionnée par une forme directe d'expérience extranormale, selon les termes d'un souvenir proprement véritable. Autrement dit, il semblerait que tout se passerait comme si un même être pouvait vivre plusieurs vies ou, du moins, plusieurs formes d'existence, formes qu'à un certain moment cet être verrait rétrospectivement. Une telle interprétation, malgré toutes les apparences, serait erronée.

Pour comprendre le vrai sens des expériences en question, il convient d'avoir présent à l'esprit leur point de départ, c'est-à-dire le *ñâna-dassana*, vision ou "projection" de la propre personne, rendant possible de la considérer comme un objet externe ou comme la personne d'un autre. En ceci, pourrions-nous dire, s'actualise objectivement tout le labeur de désenchevêtrement contre l'emprise du propre "Moi" et de la propre individualité, correspondant à l'ascèse précédente. Ce qui signifie que l'on s'est intégré en une nouvelle dimension ou profondeur, à laquelle ne peut ne pas être propre aussi une "labilité". La conscience n'est plus celle qui est enchaînée par un "nom-et-forme" donné: elle peut se mouvoir, elle peut assumer la personne d'autres

personnes, soit dans l'espace, soit dans le temps. Voici donc la base sur laquelle se rendent possibles les deux premières "sciences transcendantes", c'est-à-dire la vision de maintes formes précédentes d'existence (hyperindividualité dans le temps) et la vision de la disparition et de la réapparition d'autres êtres (hyperindividualité dans l'espace, c'est-à-dire se rapportant à diverses vies individuelles, coprésentes dans l'espace).

A propos de la première expérience, on pourrait parler, en un certain sens, d'un "souvenir", mais non comme si un même "Moi" se souvenait d'avoir vécu, quant à lui, d'autres vies terrestres. Ceci est déjà absurde pour la simple raison que la condition, pour avoir un tel "souvenir", est de ne plus être un "Moi", d'être libre du "Moi", c'est-à-dire de la conscieuce corrélative à un "nom-et-forme" donné et à une vie donnée. Ce dont il s'agit, n'est pas le souvenir d'un "Moi", mais l'affleurement, au-delà de la conscience individuelle, de la conscience sa*m*sârique: c'est la "mémoire", propre au tronc de concupiscence, ou *démon*, ou *antharabhâva*, avec lequel on s'est identifié, puisque — comme on l'a vu précédemment — on ne peut assumer un "nom-et-forme", un organisme physico-psychique, tiré du néant, mais puisque l'on peut assumer une force sa*m*sârique plus ou moins préformée, apportant avec elle une hérédité, un ensemble de tendances qui se continuent depuis les vies caduques en qui cette force sétait déjà allumée. C'est dans cette force que se trouve la continuité, mais aussi la base pour un souvenir: non dans un "Moi" identique et permanent, dont le bouddhisme, sur le plan de l'expérience réelle normale, nie à juste titre l'existence. Au point où la conscience se désindividualise, brise l'entrave du "Moi" sa*m*sârique, et puis s'universalise, s'ouvre devant elle cette mémoire sa*m*sârique. Le point même où elle se dissocie du "démon" ou "double", est celui où elle en prend connaissance. Telle est la plus profonde signification de la première science, du "souvenir des formes précédentes d'existence".

Dans la seconde science, il s'agit d'une puissance ultérieure de la conscience désindividualisée, laquelle se dilate maintenant, non seulement le long du temps et du tronc de l'organisme particulier de concupiscence, avec lequel elle s'était identifiée, mais encore dans l'espace, parce qu'elle est à même de s'identifier aussi avec d'autres êtres et de scruter l'hérédité sa*m*sârique qui les détermine, la volonté imprégnée de concupiscence et d'"ignorance", en laquelle ils vivent et dans laquelle se déterminent les causes, faisant en sorte que, une fois consumée la matière d'une vie, la même flamme se développe ailleurs, de manière conforme aux antécédentes.

Voici pourquoi, en des expériences de ce genre, on a pu voir la contrepartie de libérations, semblables à celles de l'ascète, procédant à travers les cinq régions libres de forme. En effet, ce n'est point par hasard que nous avons parlé, non de "multiples vies", mais bien de "multiples états d'existence". Ce fait d'assumer la personne d'autres personnes, comme il a été dit, ne se restreint



pas, en effet, aux vies humaines dans l'espace et dans le temps, mais comprend aussi la ligne de destins et d'hérédités extra-terrestres. Or tout ceci n'est possible qu'en rejoignant une profondeur, comme celle de l'océan, là où toutes les parties insulaires et continentales, émergeant des eaux de manière distincte, se trouvent unifiées en une seule masse. On est donc reconduit aux images de l'immensité, de l'incommensurabilité, de l'indiscernabilité, images à propos desquelles nous aurons, du reste, l'occasion de reparler. Il est naturel que pour l'Accompli, qui parcourt cette voie jusqu'au bout, les textes se refusent d'appliquer une catégorie quelconque d'entre celles qui, dans le langage commun, tirent leur signification de l'être ou du non-être, de la vie ou de la mort d'un être individuel.

C'est pourquoi la théorie réincarnationiste doit être rejetée, et d'un double point de vue: en premier lieu, du point de vue des êtres communs, sa*m*sârique, car ce n'est pas le même individu qui a déjà vécu ou qui vivra encore, mais bien le tronc de la concupiscence, agissant en lui, et, sur un tel plan, un "Moi", vrai, substantiel, n'existe pas. En second lieu, du point de vue de la vision transcendante, puisque, d'un tel point de vue, les "maintes existences" peuvent seulement représenter un mirage, et, pour celui qui les contemple, on ne peut plus parler d'un "Moi", vu que se trouve sur le point d'être brisée la loi qui, du même tronc sa*m*sârique, pourrait faire s'épanouir une nouvelle existence. Ainsi que nous le verrons, l'enseignement bouddhique considére également des cas intermédiaires, c'est-à-dire des extinctions non complètes: mais, dans la mesure où précisément l'extinctiou n'est pas complète, pour les états ultérieurs d'existence ou pour les nouvelles "vies", vaut plus ou moins ce qui a été déjà exposé à propos de l'homme commun, car une continuité proprement dite manque et existent des transformations qui, par incidence, opèrent aussi sur le "substrat". Le bouddhisme soutient une telle vue, avec les mêmes considérations, pour le "corps mental", "libre de la forme", que divers textes attribuent à l'Accompli, le terme "corps" étant employé, ici dans un sens analogique, en y entendant d'autres possibilités, d'autres états et modes d'être, corrélatifs aux "mondes", situés au-delà du monde physique, qui furent atteints avec les *jhânas*. On demande si de tels "corps" existent simultanément. La réponse est négative. Mais on va plus loin: le passage de l'un à l'autre de tels états ne présenterait pas une vraie continuité. Existeraient des transformations absolues, selon la comparaison suivante: de même que le lait devient caillé, ou de même que le caillé devient fromage. Appeler encore lait le caillé, ou caillé, le fromage, n'a pas de sens: l'état changeant, il est opportun de changer également le nom[23]. A plus forte raison, l'idée d'une identité absolue du "Moi", dans les états auxquels peut conduire une libération partielle, est à exclure.

Quant à la "réincarnation" et aux "maintes vies", il convient donc de se persuader que, malgré les opinions cultivées en divers milieux, des idées de ce genre ne trouvent point de place dans un sérieux enseignement traditionnel, tant oriental qu'occidental, et encore moins dans le bouddhisme. De telles nuées ne

font point partie d'un "ésotérisme", mais de l'"exotérisme". Tout ce qui, dans le bouddhisme et dans les traditions hindoues en général, peut faire supposer le contraire, se rattache à la simple lettre des textes et à des formes populaires d'exposition, lesquelles ont uniquement une valeur symbolique ou de suggestion, proprement comme les crasses imageries du Purgatoire ou de l'Enfer chrétien, en qui peut croire le petit peuple de chez nous. Comme ces images, l'angoissante perspective de vies infinies, en chacune desquelles seront appliquées les sanctions pour le "bien" ou pour le "mal", perpétré dans les existences précédentes, n'a rien de métaphysique et n'est qu'un instrument utilisé pour brider l'animal humain, en lui faisant peur[24]. Prendre, au contraire, pour monnaie trébuchante et sonnante, tout ce que l'on peut trouver en fait d'existences précédentes dans les textes bouddhiques, non seulement signifierait susciter des contradictions et des incohérences en tout genre sur le plan doctrinal, mais aussi être porté à douter de n'importe quel pouvoir de réelle vision hypernormale du Bouddha historique. Toutes les histoires, rapportées par le canon, et spécialement par les *Jâtakas*, à propos d'existences, présumées antérieures, du prince Siddharta, même sous la forme d'animaux, ont évidemment un caractère fabuleux, lorsqu'elles sées par le bouddhisme, qui les reprit à des traditions populaires préexistantes, sées par le bouddhisme, qui les reprit à des tradtions populaires préexistantes, aux fins d'un simple usage didactique, pour colorer certains aspects de l'enseignement. Par contre, dans les textes, on ne trouve pas une seule référence sérieuse, susceptible de valoir positivement comme "souvenir", comme fait passé, vraiment vu par voie hypernormale, et puis communiqué. En ce domaine, également, l'Éveillé a gardé le silence. Seuls, les théosophes et les anthroposophes modernes ont prétendu en savoir davantage et ont inventé une "doctrine secrète", dans laquelle on célèbre une véritable orgie de cosmogonie visionnaire, mélangée aux contrefaçons de certaines connaissances traditionnelles et avec les pires calembredaines occidentales, ayant à leur tête la toquade évolutioniste. Plus que le ciel, de la terre, tout ceci est loin de l'esprit dénudé, classique, aridement lumineux, du bouddhisme originaire. Toutefois, une divergence se constate déjà dans les textes plus tardifs, à partir de susdits *Jâtakas*, où, non seulement l'on trouve un pullulement tropical d'éléments fantasmagoriques et fabuleux, mais où l'on rencontre aussi non peu de déformations de la doctrine originaire des *ariyas*, en particulier sur le plan moral. Il suffira de rappeler — cas pouvant valoir pour toute une série d'autres — l'histoire relative à une vie précédente du prince Siddharta, au cours de laquelle il aurait été un animal qui, voyant un tigre affamé, se serait laissé dévorer "par compassion", acquérant ainsi le "mérite" qui, le long de la série d'autres vies, devait peu à peu... le conduire jusqu'au degré d'Éveillé. Quand un savoir supérieur ne s'enferme pas dans les formes d'un rigoureux ésotérisme, de semblables altérations constituent presque une fatalité et à toute personne, ayant des yeux pour voir, s'impose le devoir d'une discrimination, de la séparation des essences ou de la réintégration



qui s'étaient offusquées: le tout ayant pour guides de solides principes d'ordre traditionnel et métaphysique.

Il convient d'examiner encore un autre point. On a vu que les "trois sciences" surnaturelles, par les textes, ont été respectivement mises en relation avec la première, la seconde et la troisième "veille de la nuit". Il s'agit là d'une indication importante, une fois que l'on a présents à l'esprit les enseignements hindous, concernant les "quatre états": état de la conscience individuelle de veille, état de rêve, état de sommeil et, enfin, état dénommé "quatrième état" — *caturtha* ou *turîya*. Dans le même "espace" où, par diminution de la conscience individuelle de veille, chez l'homme commun, on a le rêve, puis l'inconscience du sommeil sans rêves et, enfin, un état assimilable à la mort apparente, il est possible de réaliser, au contraire, une série de "libérations", de degrés de superconscience. Se rapportant à ceci, l'état de rêve (c'est-à-dire celui qui, chez l'homme commun, correspondrait au rêve) est clairement défini, dans les textes hindous, par le mot *taijasa*, provenant de *tajas*, qui veut dire "lumière radiante" et qui reconduit à ce qui a été dit à propos de l'*âkâça*, l'"éther"; l'état de sommeil profond sans rêves, "où il n'y a de connaissance, mais où le sujet de la connaissance continue à être conscient, est rapporté à la condition de *prajñâ* (en pâli: *paññâ*), c'est-à-dire "illumination": ici, "l'être se reconjoint à lui-même en une unité de connaissance pure et de béatitude"; ici, l'on a "la parfaite sérénité qui, surgissant du corps et parvenant à la lumière suprême, se manifeste en son véritable aspect"; ici, l'on se trouve sur le point de franchir la digue, "au-delà de laquelle celui qui était aveugle n'est plus aveugle, celui qui était blessé n'est plus blessé, celui qui était malade n'est plus malade", où "aussi la nuit devient jour". La quatrième condition correspond à l'état inconditionné, absolument au-dessus de toute dualité, de toute forme particulière de manifestation, au-delà, soit de la conscience intérieure, soit de la conscience extérieure, soit de l'une et de l'autre consciences réunies[25].

Si, à propos des *jhânas*, nous avons déjà considéré la possibilité de se rapporter à des transformations de ce genre, des correspondances plus précises sont visibles, avec référence aux développements de l'expérience dans le monde libre — aux *âyatanas*. C'est pourquoi il ne nous semble pas arbitraire de rapprocher la doctrine traditionnelle hindoue, que nous venons de présenter, des réalisations bouddhiques, qui se dérouleraient durant les "trois veilles de la nuit": il y aurait, ici, une conscience, laquelle, "semblable au feu qui avance, en détruisant toutes les entraves", va au-delà de l'état de veille, laisse derrière elle cet état, et procède dans les conditions qui, chez d'autres, seraient des conditions de rêve ou de sommeil profond, en s'y réaffirmant, "en dissipant l'ignorance, en conquérant la science, en dissipant les ténèbres, en parvenant à la lumière": précisément selon la formule bouddhique, se rapportant à la "science surnaturelle", conquise durant la première, la seconde et la troisième veille de la nuit. Au-delà de l'état "lumineux" ou "radiant" de *taijasa*;

au-delà de celui de pure illumination (*prajnâ*, que l'on peut faire correspondre, dans le bouddhisme, à l'ouverture de l'"œil céleste, éclairci, hyperterrestre") — l'état inconditionné. *Turîya*, l'état inconditionné de l'*âtmâ* de la tradition générale hindoue, correspondrait alors à celui de *nirvâna*, selon la terminologie bouddhique[26].

En ces termes, la "veille" des *ariyas* se présenterait dans la grandiosité d'une expérience, où la nuit se transforme en jour, l'inconscience en superconscience; la vision d'existences indéfinies, dispersées dans le temps, se développe comme un souvenir, puis est laissée en arrière. Vers les dernières heures de la nuit, là où, pour les autres, "le sommeil est plus profond", lorsque pointe l'aube de la lumière physique, pointe aussi ce savoir, cet éveil, en qui toutes les manies ont disparu, qui domine tous les mondes avec ses légions d'anges, de mauvais et de bons esprits, de dieux et d'hommes, d'ascètes et de prêtres. Ainsi donc, quand l'Accompli, de la superveille de la nuit, transformée en lumière, retourne dans le monde des hommes, au point où l'éclaire la lumière du soleil, un éveil correspond à l'autre, l'élément physique et l'élément métaphysique se rencontrent, et, pour lui, pour l'Accompli, on peut bien se servir d'une image qui revient dans les textes: précisément celle du soleil, " lorsque, durant le dernier mois de la saison des pluies, après avoir dissipé et mis en fuite les nuages, chargés d'eau, il surgit dans le ciel et disperse, en rayonnant, tous les brouillards de l'air, et fulgure, et resplendit". Telle est la puissante apparition de l'Éveillé parmi les hommes. "Lumière du monde" — a été aussi appelé le Bouddha — "lumière de sagesse, devenue lumière du monde"[27]; "voyant qui apparaît dans le monde des hommes et des dieux, marchant seul, au milieu, en dispersant toutes ténèbres"[28].

[1] Cfr. G. Meyrink: "La clef se trouve, purement et simplement, dans le fait de se rendre compte de la 'forme du propre Moi', de la propre peau, voudrais-je dire, immergé que l'on est dans le sommeil, dans la découverte de l'étroite fissure à travers laquelle la conscience chemine entre l'état de veille et celui du sommeil le plus profond". - Dans les *kasinas*, dont nous parlerons plus loin, il y a lieu de penser que la puissance de la concentration détermine des conditions analogues à celles du sommeil.

[2] Textes *in* W.Y. Evans Wentz, *Tibetan Yoga and secret Doctrines*, London 1935, pp. 173-175, 190.

[3] *Dîgha-nikâyo*, XV, 35; *Anguttara-nikâyo*, VIII, 66; *Majjhima-nikâyo*, LXXVII (II, 271).

[4] *Vishuddi-magga*, IV, (W. 293 sg.); *Anguttara-nikâyo*, I, 31; cfr. *Majjhima-nikâyo*, LXXVII (II, 273).

[5] *Anguttara-nikâyo*, IV, 41.

[6] *Majjhima-nikâyo*, CXXI (III, 180).

[7] C'est ce qui, par une autre voie, se vérifie presque sans exceptions dans les états médiumniques, cultivés par le spiritisme et pris en considération par la métapsychie moderne. - Cfr. Julius Evola, *Masques et visages du spiritualisme contemporain*, Montréal 1972. - Le "traitement" psychanalytique peut conduire, lui aussi, en partie, à ces résultats.



[8] *Dhamma-sangani*, cfr. note de p. 75, dans la traduction anglaise.

[9] *Anguttara-nikâyo*, VII, 58.

[10] Par exemple, *Majjhima-nikâyo* (I, 258-59); LXVI (II, 159-61).

[11] Par exemple, *Majjhima-nikâyo*, XXVII (I, 272).

[12] *Samyutta-nikâyo*, XXII, 89.

[13] *Chândogya-upanishad*, III, xii, 7-8.

[14] *Chândogya-upanishad*, III, xiv, 2.

[15] *Dhamma-sangani*, p. 75 de la traduction anglaise.

[16] *Majjhima-nikâyo*, LXXV (II, 360-362).

[17] Cfr. *Majjhima-nikâyo*, XLIV (I, 160-161); LXIV (II, 136); CVI (III, 56-57); *Anguttara-nikâyo*, X, 29. Cfr. IX, 31; cfr. IX, 31; X, 72. - Le passage de l'un à l'autre *arûpa* s'accomplit au moment où l'on ressent, avant tout, la forme et les images réfléchies comme un "trouble" et une altération; puis l'élément *âkâsa* ou "éther" est ressenti de la même manière; puis l'infinité de conscience; puis la non-existence; puis l'élément au-delà de la conscience et de l'inconscience; puis la détermination.

[18] *Anguttara-nikâyo*, V, 28.

[19] Sur tout ceci, cfr. *Dîgha-nikâyo*, II, 83, 93-98; *Majjhima-nikâyo*, LXXVII (II, 278-280).

[20] *Anguttara-nikâyo*, VIII, 11; *Majjhima-nikâyo*, IV (I, 35-36). - En particulier, à propos de l'expérience, durant les veilles nocturnes, de la "genèse conditionnée" et de l'éloignement conditionné, cfr. *Mahâvagga*, I, I, 2.

[21] *Anguttara-nikâyo*, VIII, 11; *Majjhima-nikâyo*, LIII (II, 25-26); *Samyutta-nikâyo*, XXII, 101.

[22] *Majjhima-nikâyo*, LXXXVI (II, 388). - On trouve aussi l'image du serpent qui change de peau: cfr. *Uragavacca*, I, 1 sg.

[23] *Dîgha-nikâyo*, IX, 39, 47-53.

[24] Il convient de considérer à part ce que nous avons dit à propos de la valeur de symptôme que possède l'apparition de la théorie de la réincarnation, dans le cadre d'une métaphysique de l'histoire.

[25] Cfr. *Maitrâyaniya-upanishad*, VI, 19; VII, 11; *Mandûka-upanishad*, IV-VII; *Chândogya-upanishad*, VIII, XI, 1; XII, 3; VI, 3-5; IV, 1-3; etc.

[26] Il existe aussi certaines références spécifiques à propos d'expériences, qui, chez l'Éveillé, se déroulent en correspondance avec l'état de sommeil. - Cfr. *Sumangala-vilâsinî*, I, 47 (W. 94-95), où il est dit que l'Éveillé, durant la seconde veille de la nuit, dort et entre simultanément en contact avec des divinités. Durant la troisième veille, se levant, il perçoit, avec l'œil hyperterrestre, celui qui, dans le monde, s'est décidé à suivre la voie de l'éveil.

[27] *Theragâthâ*, 148 (cité par G. De Lorenzo, II, p. 65); cfr. *Mahâparinirvâna*, 52-56.

[28] *Suttanipâta*, IV, 16, 2.

* * *

A complément des idées, présentées dans ce chapitre, le Lecteur trouvera, à la fin de ce livre (Excursus II et Excursus III), deux textes de Julius Evola, extraits de l'*Introduzione alla Magia* et, pour la première fois, traduits en français.

## VII

## DISCRIMINATION DES "POUVOIRS"

L'enseignement bouddhique considère comme possible l'acquisition ou l'apparition d'une série de pouvoirs extranormaux et hypernormaux — *iddhi* — le long de la voie de l'éveil: ce qui constitue une des preuves, d'après lesquelles l'ascèse bouddhique ne s'en va pas vers le néant, vers une limite crépusculaire entre conscience et inconscience, en attente de l'"anéantissement" définitif, mais que, selon l'idée que l'on eut d'elle dans la tradition, elle est conjointe à des degrés toujours plus hauts de conscience, d'accomplissement, d'élévation et de puissance.

Nous n'avons pas besoin de considérer les "difficultés à croire", qui, à propos des *iddhis*, peuvent surgir dans les esprits critiques modernes. On sait, du reste, combien souvent ces esprits, après avoir traité de folie tout che qui, dans l'histoire des religions, touche l'hypernormal, sont fort capables de tomber en extase devant quelque petit phénomène "médiumnique", que, dans le monde antique, aucune personne bien-née n'aurait daigné considérer avec la moindre attention.

Le problème des pouvoirs extranormaux et hypernormaux se rattache à celui de la vision du monde. Lorsque la réalité naturelle n'est point conçue comme un principe en elle-même dans ses déterminismes, mais, au contraire, comme la forme extérieure d'apparitions de formes immatérielles; lorsque, en outre, on admet la possibilité, en certaines conditions, de déplacer la conscience, purement individuelle, sensorio-cérébrale, de l'individu, au point d'établir des contacts actifs avec ces forces immatérielles — une fois posées ces prémisses de toute conception traditionnelle du monde, la possibilité générale de pouvoirs extranormaux apparaît théoriquement comme une conséquence naturelle.

Le véritable problème n'est donc pas celui de la réalité, ou non, de certains phénomènes, non susceptibles, certes, d'être expliqués avec les lois physiques ou psychiques, actuellement connues, mais auxquels, dans le passé, correspondit une science *sui generis*, dont nous restent des témoignages multiples, bien que fragmentaires: le problème véritable est plutôt celui de la signification et de la valeur de tels phénomènes.

Nous avons déjà parlé de l'opposition existant entre les "prodiges" de type noble, *ariya*, et ceux de type non noble, non-*ariya*—*anariya-iddhi*. Nous ajouterons que, pour le bouddhisme, comme pour toute doctrine traditionnelle supérieure, soit la recherche des "pouvoirs" pour eux-mêmes, soit, pis encore, leur recherche avec des buts profanes et individuels — plus ou moins dans un esprit semblable à celui grâce auquel se sont développées, aujourd'hui, la technique et la puissance, liée à la technique — fut considérée comme n'ayant rien de commun avec le développement ascétique et spirituel, voire même jugée comme fréquement nocive pour le dit développement. La pratique des "pouvoirs" a été considérée comme un péril[1]. "Mon instruction" — dit le Bouddha — "n'est pas celle-ci: Venez, ô ascètes, et acquérez des pouvoirs qui dépassent ceux des hommes communs"[2]. La vie, que l'on conduit dans l'Ordre de l'Accompli, n'a point pour but de réaliser la force capable de susciter l'hypervoyance ou l'hyperaudience, car elle a un but plus élevé, qui est précisément celui de la libération[3]. Toutefois, ceci n'empêche pas que les formes transcendantes d'expérience et de détachement, par nous précédemment considérées, peuvent donner lieu également à des formes extranormales d'action et de vision. Lorsque se présente un but, digne de lui, un Éveillé peut se servir aussi de telles facultés, de la même façon que l'homme commun se sert de la parole ou encore des bras.

Les *iddhis*, dans l'enseignement bouddhique, sont subdivisées en trois sections: *a*) les pouvoirs "magiques"; *b*) les pouvoirs qui rendent manifeste ce qui reste celé pour l'homme commun (pouvoirs de la "manifestation"); *c*) enfin, les pouvoirs qui se trouvent à la base du prodige de la doctrine et du juste discernement. Entre tous, ces derniers sont considérés comme les plus nobles et les plus augustes. Ceux-ci se rapportent à ce qui a été déjà dit à propos du "prodige", par lequel, dans la conscience sa*m*sârique, peut s'éveiller une force et une vocation extrasa*m*sârique, ce vouloir qui n'est plus le vouloir commun, qui le vainct et qui arrête le "flux", ce regard qui sait désormais discerner entre le noble et le vulgaire, entre le réel et l'irréel, entre le conditionné et l'inconditionné. Avec le pouvoir de provoquer ce "prodige", les Éveillés — est-il-dit — connaissent et réalisent aussi ceux qui correspondent aux deux premières sections, dont nous allons nous occuper à l'instant[4], compte tenu du fait que de tels pouvoirs, en eux-mêmes, signifient bien peu. A celui qui en ferait ostentation et qui s'en glorifierait, il est rappelé qu'il lui est aussi possible de parvenir à des résultats analogues avec certaines incantations[5]. C'est ainsi que les *iddhis*, les



pouvoirs extranormaux, dans la tradition des *ariyas*, ne sont pas même utilisés pour étonner et convertir des hommes de bas niveau intellectuel — la phénomènologie miraculeuse, contenue dans certains textes du bouddhisme plus tardif, a un caractère clairement fabuleux, allégorique ou symbolique, comme les récits concernant les existences multiples. A la pure doctrine *ariya* est propre la même attitude que prirent, en la personne de Celse, les ultimes représentants de l'antique aristocratie romaine en face d'un certain christianisme. Celse demandait précisément ce qu'entendaient conclure les chrétiens en faisant tant de bruit à propos de tel ou de tel autre prodige, accompli par leur maître, étant bien connu que celui qui avait le goût de choses semblables, et qui désirait produire des phénomènes analogues, n'avait qu'à se rendre en Egypte pour s'instruire auprès des spécialistes en la matière.

Ceci étant posé, voyons comment il sied de comprendre les pouvoirs dont parlent les textes du canon le plus ancien. On indique, comme base pour les *iddhis* de la "manifestation", cet esprit purifié, ductile, malléeable, compact, épuré de scories, isolé de la sensibilité périphérique, qui constitue aussi la présupposition de l'obtention des "trois sciences" durant le triple éveil. Libre du lien des sens et de l'individualité sa*m*sârique, neutre, extrêmement équilibrée, une telle conscience, à éveiller dans l'un ou l'autre *jhâna*, peut réaliser directement l'objet dont on évoque l'image, parvenant ainsi à la connaissance télépathique, à savoir la pénétration objective directe de l'esprit d'autrui, ou, enfin, la vision de choses lontaines[6]. A cet égard, on reprend une image que nous connaissons déjà: de même qu'il suffit d'incliner, en un sens donné, un vase, plein d'eau bord à bord, pour que l'eau se mette à couler proprement en ce sens, "de même, si a été conduite avec soin, souvent exercée, stabilisée et menée à un juste accomplissement, la droite et quintuple contemplation des *ariyas* [il s'agit, ici, des quatre *jhânas*, intégrés par la vision-projection d'eux-mêmes], vers n'importe quel élément, susceptible d'être l'objet d'une connaissance supérieure, tourne-t-il son esprit, [l'ascéte] peut le réaliser en sapience, s'il en a développé la faculté, lorsque sont présentes les conditions, nécessaires à ceci"[7].

Rapporté aux personnes, aux mentalités et aux esprits d'autrui, que l'Éveillé pourrait scruter avec une clarté semblable à celle avec laquelle, sans effort, dans un miroir, chacun peut relever les traits de son propre visage[8], un tel pouvoir est à considérer comme un degré élémentaire de celui qui détermine la première et le seconde "science", c'est-à-dire la vision qui va jusqu'à embrasser de multiples "vies", de multiple troncs sa*m*sâriques. En effet, dans certains textes, cette double science est rangée parmi les *abhiññâs*, c'est-à-dire parmi les facultés hypernormales, encore dénommées *iddhis*[9]. En un tel cas, il convient toutefois de distinguer — distinguer entre les réalisations proprement métaphysiques, chez lesquelles ces "sciences" sont la contre-partie d'une libération, et un tel pouvoir de vision, pris en lui-même et utilisé pour une fin particulière

donnée. Quoi qu'il en soit, ici, entre en question l'"œil céleste, hyperterrestre" — *dibba-cakkhu* — avec lequel l'Éveillé découvre où se trouvent les compagnons à qui il pense, voit dans le cœur et dans l'esprit de ses interlocuteurs, ou même de personnes lointaines, perçoit qu'un être donné, auquel il avait adressé sa pensée, est mort, et ainsi de suite[10].

La contre-partie de ces *iddhis* est *dibba-sota*, la faculté de l'ouï hypernormal. L'Éveillé se rend capable de percevoir deux sortes de sons, "les sons divins et les sons humains, les sons lointains et les sons voisins"[11]. A propos des sons "divins" ou "immatériels", il est d'usage de se reporter aux enseignements traditionnels qui servirent déjà de base à la doctrine védique, en certaines formes de Yoga, et puis dans les Tantras. Nous avons déjà traité, ailleurs, de cet argument. Ouïr les "sons immatériels" n'est point percevoir une indéterminée et mystico-esthétisante "harmonie des sphères", mais parvenir à une forme spéciale de perception des forces formatrices des choses et des éléments, perception qui se réalise selon une lointaine analogie avec ce qui est précisément, pour l'homme commun, l'expérience du son. Qui est vraiment capable de percevoir et de saisir les "sons divins" est, ensuite, capable aussi de prononcer la parole, qui est puissance, le *mantra*, se trouvant, entre autre, à la base de toute pratique liturgique, qui ne se réduit pas à une simple psalmodie[12].

D'autres *iddhis*, considérées par les textes, sont le pouvoir d'apparaître et de disparaître, de marcher sur les eaux sans s'y enforcer, de se transporter à distance, d'"avoir la maîtrise du corps jusque dans le monde de Brahmâ"[13]. Pour comprendre la possibilité de phénomènes de ce genre, il convient de partir de la production du corps "fait d'esprit" — *manomayo* — dont nous avons déjà parlé.

Dans le texte, auquel nous nous référons principalement, ici même, cette réalisation vient aussitôt après la contemplation-projection de la propre personne et elle est donnée dans les termes suivants: "Avec un tel esprit, ferme, purifié, mondé, aiuable, épuré de scories, malléable, ductile, compact, incorruptible, [l'ascète] s'adonne à la production d'un corps, fait d'esprit. De son corps, il extrait un antre corps, ayant tous les organes et toutes les facultés, muni de forme, mais hypersensible, fait d'esprit". A une telle réalisation, se rapporte l'image de celui qui tire un sabre du fourreau; ou la moelle, d'un rameau de sureau; ou un serpent, d'un panier[14]. Détail important: ou avertit de ne pas confondre cette expérience avec une simple pratique de magie, car on se trouve ici — est-il dit — dans le domaine des connaissances transcendantes, *paññâ*[15]. D'autre part, on a vu que la pratique en question vient aussitôt après la réalisation de la propre personne, comme celle d'un autre, au moyen de l'œil entr'ouvert dans les *jhânas*. Nous avons déjà parlé d'une transformation de la sensation que l'on a communément dans le corps: il s'agit évidemment de conduire au-delà un tel processus, d'une part, en réalisant une conscience toujours plus détachée et désindividualisée, et, d'autre part, en pénétrant jusque



dans les forces profondes, "vitales" au sens hyperbiologique, qui régissent l'organisme et qui se rapportent au "double" ou "démon", à l'organisme sa*m*sârique en nous. Ici, la "connaissance" ne peut pas ne pas produire une transformation spéciale, soit même par degrés. La pensée transfigurée, en cette profondeur, agit de manière, pour ainsi dire, "catalytique"; elle transmet au groupe de forces, avec lesquelles elle entre en contact, sa propre nature, en sorte qu'à la fin la sensation, confusément vitale et opaque, que l'on a de la corporalité, se clarifie en celle d'une "forme" transparente et lumineuse: lumineuse ou radiante, puisqu'au fond de telles expériences surviennent en une condition qui correspond à la condition *taijasa*, c'est-à-dire dans la condition de luminosité ou de radiance, qui, chez l'Éveillé, substitue l'état de rêve. Ceci est le véritable sens de l'"extraction du corps, fait d'esprit", lequel n'est pas un "autre" corps, mais une expérience particulière de la puissance, dont le corps est la manifestation sensible.

Reste à voir à quel degré cette puissance est "purifiée", autrement dit, jusqu'à quel point le principe sidéral désindividualisé y a repoussé la nature sa*m*sârique et jusqu'à quel point il tient directement cette force sous sa propre domination. C'est sur une telle force que s'appuie la manifestaion corporelle: elle s'appuie, tout comme l'on peut dire que la parole s'appuie sur la faculté de parler, par laquelle elle a été formée, qui la dirige et qui peut l'interrompre. Si l'œuvre a été conduite à fond, la force qui se présente, ici, comme un "corps hypersensible, fait d'esprit", a un pouvoir analogue vis-à-vis de la forme corporelle manifestée. Il s'ensuit que celui qui a réalisé le corps comme un "corps hypersensible", disposerait aussi, en principe, de cette double possibilité: extraire ou projeter, du même tronc, une autre image corporelle, égale ou diverse de l'image propre; ou encore réabsorber l'entière forme manifestée dans la puissance dont elle est sortie pour la reprojeter ailleurs, sans résidus. La première possibilité correspond au pouvoir d'ubiquité, qui peut être développé jusqu'à la capacité, considérée par les textes, d'"apparaître nombreux, en étant une seule personne, et retourner à être une seule personne, en étant nombreux". Ici, on suppose toujours que la personne réelle, physique, de l'agent subsiste en un lieu déterminé, les autres formes n'étant que des images projetées, extraites de la propre forme subtile, que nous pourrions appeler la matrice de la corporalité. Quant à la seconde possibilité, elle fait comprendre le pouvoir d'apparaître ou de disparaître, de traverser des "parois solides, murs et montagnes, sans nul empêchement, comme s'ils étaient d'air", de marcher sur les eaux ou à travers l'atmosphère. La comparaison, généralement utilisée par les textes pour une telle phénomènologie extranormale et, dans le cas d'un Éveillé, hypernormale, est celle-ci: de même qu'un homme fort étend le bras replié on replie le bras étendu, de même l'ascète disparaît d'un lieu et réapparaît dans un autre lieu: autre lieu, qui peut également signifier une condition d'existence, diverse de l'existence terrestre.

Il est opportun de devancer l'équivoque de celui qui, pour expliquer des phénomènes de ce genre, penserait à une "dématérialisation". Ceci présupposerait l'existence d'une " matière ", que, selon le sens courant, les enseignements traditionnels n'ont jamais admise. L'existence matérielle n'est qu'une existence manifestée, une forme d'existence manifestée. Il ne s'agit donc pas de "se dématérialiser", mais bien de réabsorber une forme, manifestée en son principe immanifeste, pour la reprojeter ailleurs; on ne doit donc pas même penser à une sorte de voyage à travers la matière, d'un lieu à un autre, mais bien à un retrait, en un lieu donné, de la forme manifestée, c'est-à-dire la forme corporelle, pour la faire réémerger, nouvellement visible, en un autre lieu, "en passant par-dessous", c'est-à-dire en se servant de l'intermédiaire d'un principe qui, étant antérieur et supérieur à la manifestation, est libre de la condition spatiale, en sorte que l'on pourrait dire qu'il se trouve partout et qu'en même temps, il n'est en aucun lieu. Le centre du corps étant maintenant l'esprit, l'image d'un lieu, adéquatement évoquée par l'esprit dans les conditions requises, détermine *eo ipso* le phénomène de projection d'une manière irrespective pour les distances, en sorte qu'il a pu être dit que la projection en un lieu voisin demande le même "temps" que celle en un lieu extrêmement éloigné, l'acte mental, pour évoquer l'un ou l'autre, ayant la même durée.[16].

Tout ceci pourra peut-être éclairer la logique interne des phénomènes, dont il s'agit dans les textes bouddhiques, phénomèues qui, pour être devenus extrêmement rares en ces derniers temps, à cause de la toujours plus profonde "physicisation" de l'être humain, u'en sont point pour autant imaginaires. Ici, nous nous sommes référés à des phénomènes "réels" en un sens spécifique, entendant les distinguer de ceux qui peuvent être produits plus facilement avec des procédés de suggestion individuelle ou collective. Enfin, on doit considérer la possibilité que les mêmes phénomènes, au lieu d'avoir pour point de départ les réalisations métaphysiques et ascétiques, indiquées ci-dessus se réalisent par des voies plus ou moius ténèbreuses, grâce à des contacts avec des forces élémentaires. C'est à ceci que le Bouddha fait allusion, lorsqu'il dit, par exemple, que les formes de vision hypernormale, qu'il possède et dont maints Éveillés disposent également, sont créées par la concentration de l'esprit et qu'elles ne sont pas de celles qui se relient à des pratiques inférieures, ni à des rapports avec des esprits ou avec des anges[17].

Pour que les *iddhis*, maintenant considérées, soient parfaites, il convient de supposer que soit survenue une destruction, sans résidus, de l'"ignorance" et une résolutiou, pareillement complète, de l'organisme sa*m*sârique[18]: c'est seulement alors que le pouvoir sur la racine, hors de laquelle se manifeste le corps, sera complet et que tous les éléments, sur lesquels se base la manifestation de la forme corporelle, seront dominés. En un tel cas-limite, plus que du susdit "corps fait de mental, muni de forme", il y aurait lieu de parler du "corps fait d'esprit" et de pure conscience, libre de la forme — *arûpa atta patilâhba* — que l'on peut mettre en relation avec le "corps bienheureux" — *tusito kâyo* — en qui ressurgirait, après la mort, celui qui se trouve le long du chemin de l'éveil[19], et avec le "corps de transfiguration", dont on parle en certaines écoles gnostiques antiques. C'est à lui qu'il convient visiblement de se référer, lorsque, dans les textes, il s'agit de l'*iddhi*, correspondant au fait d'avoir le corps en son propre pouvoir jusque dans le monde de Brahmâ, c'est-à-dire jusque dans la condition du pur être. Dans les développements mahâyâniques de l'enseignement bouddhique, se trouvent fréquemment des approfondissements de telles vues, par le moyen desquels on peut parvenir à la signification plus profonde qui se cacha peut-être dans le docétisme chrétien. Selon ces conceptions mahâyâniques, les Accomplis, les *Tathâgatas*, n'ont pas de corps à proprement parler. En réalité, il ne s'agit pas de n'avoir pas de corps, mais bien d'en posséder entièrement, du haut d'une conscience absolument libérée, tous les principes sur lesquels se base la manifestation sensible du corps. Et à ce point, si c'en était le lieu, on pourrait passer à d'intéressantes interprétations, concernant le vrai sens des tradition, relatives aux êtres qui ne seraient jamais morts, qui seraient disparus du monde physique, sans laisser de corps derrière eux[20]. Quoi qu'il en soit, la conception bouddhique la plus antique du double "corps", au-delà du corps physique, de même que la conception mahâyânique du *trikâya*, du triple corps du Bouddha, sont à rapporter à trois degrés d'une même réalisation et à mettre en relation, soit avec la doctrine générale hindoue des "trois mondes", soit avec les vues — surtout *sâm*khya — concernant les trois corps, matériel, subtil (ou vital) et causal — *sthûla-* (*kariya-*), *liñga-* (*sûkshma-*) et *kârana-çarîra*. Vivre le corps comme un instrument pur, dominé, libre, plastique, intangible, de manifestation — est la limite suprême.

Nous dirons quelques mots à propos d'un dernier point, regardant les "prodiges". Il a été dit que, pour le bouddhisme, les "pouvoirs", non recherchés en eux-mêmes, mais se présentant comme des possibilités naturelles à des degrés déterminés de l'éveil, peuvent, là où il est nécessaire, être utilisés avec la même indifférence que celle avec laquelle l'homme commun se sert de ses sens et de ses membres. Toutefois, existent des cas particuliers, pour lesquels le "prodige", le fait extranormal, peut revêtir uu caractère "sacré" et "noble" — *ariya*: c'est le cas pour lequel il a un pouvoir illuminant, du fait que le phénomène devient symbole et sensibilisation d'une signification transcendante et, de la sorte, fait apparaître l'évidence que la "nature" dépend d'un ordre supérieur[21]. Dans le bouddhisme également, se trouvent rapportés certains de ces vrais prodiges sacrés. Par exemple, la condition de marcher sur les eaux: là où l'ascète réalise, en une profonde méditation, l'état de celui qui a pu s'échapper du "courant", des "eaux", de celui qui, semblable au lotus de l'image déjà rappelée, sort des eaux, sans être touché par elles — en des conditions déterminées, peut se produire un signe cosmique de cette réalisation, c'est-à-dire le pouvoir réel de cheminer sur les eaux, sans s'y enfoncer.

Dans un texte, on rapporte qu'un prodige de ce genre commença, toutefois, à être neutralisé, au moment où l'esprit de l'ascète se relâcha dans la concentration spirituelle[22]. Un second exemple: on sait comment venait appliqué au Bouddha le symbolisme de celui qui, après avoir traversé le torrent et rejoint l'autre rive, aide les nobles fils à passer, eux aussi[23]. Or donc, au moment de réaliser cette signification, se détermine, dans le domaine du "prodige", un nouveau témoignage cosmique: le Bouddha et ses disciples, alors qu'ils traversent un fleuve, se trouvent déjà transportés sul l'autre rive[24]. Encore un exemple. Ayant rencontré A*n*gulimâlo, un bandit redouté, le Bouddha provoque le phénomène suivant: bien que courant, le bandit ne parvient pas à rejoindre l'Accompli, qui est immobile. Celui qui est immobile, va, et celui qui va, reste immobile. Une signification transcendante se sensibilise, de nouveau, en un tel prodige: à cette marche, qui ne conduit pas en avant, avec laquelle "on ne rejoint pas la fin du monde", on oppose le fait d'être immobile, en stabilité surnaturelle, qui doit apparaître aux êtres, portés par le courant sa*m*sârique, comme une vertigineuse et effrayante façon de marcher.

Que soient, ou ne soient pas, survenues de telles irruptions, pleines de signification, d'un ordre supérieur dans l'ordre naturel, celles-ci servent, dans les textes, à donner le sens d'une catégorie donnée de prodiges "sacrés" et "nobles". Quant aux autres phénomènes extranormaux ou hypernormaux, d'après ce qui vient d'être dit, il résulte que, dans le bouddhisme, ceux-ci n'ont pas le caractère de "miracle", d'évènements incompréhensibles et irrationnels, comme en maintes formes, populaires et même non populaires, de religion. Ils ont, au contraire, leur logique, car ils se relient à une conception donnée du monde, commune aux civilisations traditionnelles, — et la voie de l'éveil, en ses divers degrés, offre déjà le début de l'explication de leur possibilité.

[1] *Dîgha-nikâyo*, XI, 5-7.
[2] *Dîgha-nikâyo*, XI, 1.
[3] *Dîgha-nikâyo*, VI, 1-13.
[4] *Dîgha-nikâyo*, XI, 3; *Anguttara-nikâyo*, III, 60.
[5] *Dîgha-nikâyo*, XI, 5-7.
[6] *Dîgha-nikâyo*, II, 91-92.
[7] *Anguttara-nikâyo*, V, 28.
[8] *Dîgha-nikâyo*, II, 92.
[9] *Dîgha-nikâyo*, II, 93-96.
[10] Cfr. *Samyutta-nikâyo*, XII, 82; *Majjhima-nikâyo*, XXVI (I, 252); XXXI (I, 914); LXXV (II, 376); XCV (II, 476); CIX (II, 80); etc.
[11] *Dîgha-nikâyo*, II, 89-90.
[12] Cfr. Julius Evola, *Le Yoga tantrique*, Paris 1971, et J. Woodroffe, *The Garland of Letters*, Madras 1922.



[13] *Dîgha-nikâyo*, II, 87.
[14] *Dîgha-nikâyo*, II, 89-90; *Majjhima-nikâyo*, LXXVII (II, 226-227).
[15] Cfr. par exemple, *Dîgha-nikâyo*, II, 20-26.
[16] *Milindapañha*, 82, 12 sg. (W. 306).
[17] *Anguttara-nikâyo*, III, 60.
[18] Selon la terminologie taoïste, cette résolution pourrait être appelée une distillation complète de l'élément *yin* en pur *yang*.
[19] Cfr. *Majjhima-nikâyo*, CXXIII (III, 196); CXLIII (III, 372).
[20] Cfr., à propos de ceci, Julius Evola, *La Tradition hermétique*. - La bouddhisme connaît aussi le "*nirvâna* du feu, qui ne laisse pas de résidus". Cfr. *Udâna*, VII, 10: Dabba s'élève dans les airs et s'immerge dans la contemplation de l'élément igné, pour passer ensuite dans le *nirvâna*. "Ni graisse, ni cendres, ne restèrent de son corps incendié". Cette concentration sur le feu renvoie aux Tantras. - Cfr. La Vallée-Poussin, dans la traduction de l'*Abhidharmakoça*, IV, p. 229. - La "solution du cadavre" — *s'i-kiai* — c'est-à-dire le fait de ne laisser de cadavre (dont la place, dit-on, est prise par un glaive ou par un sceptre), de la part des "hommes réels" ou "transcendants", est un thème connu du Taoïsme initiatique.

*Note du Traducteur*

Le 6 Novembre 1970, à Ganjudwara (Etat d'Uttar Pradesh), un ascète de la secte Sikh, âgé — dit-on — de cent quatorze ans, est mort, dans un temple, par "autocombustion", au terme d'un très long recueillement. Un chirurgien, le Dr K.L. Verma, qui assista au phénomène, déclara — dans un document signé — que "les flammes sortirent de l'abdomen du religieux; son corps n'était pas chaud, lorsque je l'ai touché, et le prêtre ne semblait pas souffrir". Le chirurgien assista aux derniers instants de l'ascète, cependant que la foule envahissait le temple, qui est devenu un lieu de pélerinage.

[21] Cfr. Julius Evola, *Masques et visages du Spiritualisme contemporain*, Montréal 1972.
[22] *Jâtaka*, CXC. In *ibid.*, CCLXIII, il est neutralisé pour des êtres contaminés par des contacts avec une femme.
[23] *Suttanipâta*, III, VI, 36.
[24] *Majjhima-nikâyo*, LXXXVI (II, 384).

## VIII

## PHENOMENOLOGIE DE LA GRANDE LIBERATION

La pure doctrine originaire des *ariyas* est nettement anti-évolutioniste. Le "devenir" n'incorpore aucune signification, le "vagabondage" à travers les états multiples de l'existence ne conduit pas au "sans-mort"[1]. Il n'y a, ni commencement, ni progrès, ni fin, dans la succession des états, conditionnés par l'"ignorance" et par l'"agitation". Il est dit ce qui suit: alors qu'il n'existe pas de montagne sublime et puissante qui, un jour, ne s'écroule, ni d'océan qui, un jour, ne finisse asséché, il n'y a, par contre, point de terme à l'aventure des êtres communs qui, à cause de leur identification sa*m*sârique, passent d'un état d'existence à un autre, ressemblant au chien qui tourne et retourne, solidement lié à un piquet ou à une colonne[2]. En reprenant le symbolisme des deux rives, on ajoute que si peu nombreux sont ceux qui entrent dans les eaux, moins encore sont ceux qui atteignent l'autre rive, car la grande masse des vivants ne fait qu'aller et venir, en courant, le long de cette rive[3]. Rare est l'apparition, dans le monde, d'un parfait Éveillé[4]. Il ressemble à la miraculeuse éclosion d'une fleur près d'un tas de fumier, lequel représente justement la méprisable masse du vulgaire[5].

Que le bouddhisme considère une différence essentielle entre le "fils du monde" — *puthjjana* — et les "fils du fils des Çâkyas", c'est ce que l'on sait déjà, tout comme l'on sait également que, par "monde", le bouddhisme n'entend pas seulement l'existence terrestre, mais aussi n'importe quelle forme conditionnée d'existence, tant supérieure qu'inférieure à l'état humain La voie *ariya* de l'éveil a donc, comme tendance générale, un caractère absolument "vertical", et elle ne conçoit point des "progressivités"; entre l'état de *nirvâna* et quelqu'autre état que ce soit, démonique, titanique, humain ou céleste, elle

voit un hiatus. L'état de *nirvâna*, on ne l'atteint pas en "allant", on ne le rejoint pas le long de la direction horizontale du temps, pas même le long de celle de la perpétuité, de la longévité ou de l'existence indéfinie, assignée aux diverses entités angéliques et célestes, comme au dieu théiste lui-même, au Brahmâ. La *sambodhi*, l'illumination absolue, le "savoir" qui libère, est donc parfois comparé, pour cette raison, à l'éclair[6]: ce qui se trouve visiblement mis en relation avec son caractère extra-temporel. C'est pourquoi tout ce qui se relie au développement extra-sa*m*sârique est à considérer d'un point de vue spécial. Dans les textes les plus antiques, on parle déjà de la relativité du temps, nécessaire pour arriver à l'accomplissement: sept ans, sept mois, sept jours, le jour même où fut entendu l'appel[7]. Dans le Mahâyâna et dans le Zen, cette idée sera toujours plus accentuée. Un texte mahâyânique dit que l'on ne doit pas éprouver de crainte ou d'angoisse à la pensée que l'"on s'éveillera tardivement à l'incomparable et parfaite conscience", celle-ci étant liée à un moment qui "est l'extrême limite, [confinant] avec quelque chose qui n'a pas un 'd'abord' et qui est donc un non-limite". On ne doit pas même formuler cette idée déprimante: "Grande et lointaine est cette limite qui n'a pas un 'd'abord' ", puisque "cette limite sans un 'd'abord', et qui n'est donc pas une limite, se rapporte à un unique moment spirituel"[8]. Avec ceci, on veut dire que ce qui, du point de vue de la conscience sa*m*sârique, peut apparaître comme un lointain but final, se trouve, en réalité, hors de toute séquence, de sorte que le réaliser signifie le réaliser aussi comme quelque chose qui n'a pas eu un "d'abord", qui n'a pas d'antécédents, qui n'a pas un temps, de sorte que l'on peut dire que reste détruit *eo ipso* tout ce qui a conduit jusqu'à lui. La vie, l'effort, la gradualité, le "fait" — *samkrta* — tout ceci tombe, se dissipe comme un brouillard, comme un songe. La théorie *sâmkhya*, relative au *purusha*, et la théorie oupanishadique, puis védântine, relatives à l'*âtmâ*, ont le même sens: l'*âtmâ* ou *purusha* est éternellement présent. Ce n'est pas lui qui "tourne", qui "fait", qui s'efforce, qui avance. L'illumination est le bref éclair en qui se réalise cette présence, l'état de *buddha*, sans un "d'abord" et sans un **"après"**.

Reconnaître une telle discontinuité de l'illumination absolue n'empêche pas, toutefois, de considérer aussi une série de cas, correspondant à des approximations variées, qui concernent le point duquel on peut accomplir le saut dans la direction transcendante, lorsque, pour un tel saut, s'est avérée la force nécessaire. Dans les textes bouddhiques anciens, sont également examinées, à ce propos, les diverses possibilités qu'il s'agit d'interpréter, non sans références avec les vues générales hindoues, à propos de l'outre-tombe et à propos des diverses formes de la libération.

Le degré suprême correspond à celui qui, déjà comme homme en vie, a complètement réalisé l'extinction pour avoir détruit — sans résidus et sans possibilités d'une nouvelle germination — l'ignorance primordiale (*avijjâ*), la



soif (*tanhâ*), les intoxications trascendantales (les *âsavas*). Pour celui-ci, une rechute, un passage à une quelconque forme conditionnée d'existence, est aussi impossible que, pour le Gange, de se mettre à couler vers l'occident[9]. La "manie", elle-même, par laquelle il aurait pu ressurgir comme un dieu, en lui "s'est éteinte, tranchée à la racine, rendue pareille à une souche de palmier qui ne peut plus surgeonner, qui ne peut plus se reproduire"[10]. Il est appelé le non-combattant, celui qui n'a plus besoin de batailler dans le triple domaine de la droite vie, de la contemplation, de la connaissance transcendante, outre qu'en celui des pouvoirs[11]. Qu'"il fasse renaître dans son corps l'attachement ou qu'il fasse repalpiter son cœur: un tel cas ne peut survenir"[12]. Etre puissant et insaisissable, il n'existe rien qui puisse l'atteindre, l'altérer, ou constituer un péril pour lui. Quant à tout ce qu'il peut encore faire, vaut l'image de la main sans blessure: "Qui a la main sans blessure peut toucher le poison: le poison ne pénètre pas où il n'y a pas de blessure"[13]. Soit qu'"il aille, ou qu'il soit immobile, ou qu'il dorme, ou qu'il veille, en lui, la parfaite clarté du savoir — conforme à la réalité: 'En moi, la manie est épuisée' — est toujours présente: proprement comme chez celui à qui auraient été tranchés pieds et mains, serait toujours présent le savoir: 'Pieds et mains m'ont été coupés'"[14]. Ici, on se sert aussi du terme *nirupadhi*, désignant la destruction du "substrat" — *upadhi*. Ce substrat — qui, à son tour, doit être mis en relation avec les *sankhâras* et avec le *kamma* (*karma*) — peut être mis généralement en correspondance avec l'"organisme de concupiscence", que tout être non-libre confirme et alimente, au point de créer la possibilité d'une nouvelle apparition, d'un nouveau déchaînement, après que la matière, offerte par une vie individuelle, s'est épuisée. Chez le "parfait Éveillé", ce substrat n'existe plus: forme obscure et oblique, engendrée par l'ignorance et par le "sommeil", il est détruit et dissout par la lumière crue et immuable, qu'il a réalisé en lui.

C'est pourquoi *jâra*, l'épuisement des possibilités vitales, l'"accomplissement du temps" et la dissociation de l'agrégat, constituant l'être individuel, coïncide, chez l'Éveillé, avec la sortie définitive. Il peut dire: "La forme extérieure de celui qui a obtenu la vérité se tient devant lui, mais ce qui le lie à l'existence a été tranché... lors de la dissolution du corps, ni les dieux, ni les hommes, ne pourront plus le voir"[15]. En de tels cas, avec le mort physique, disparaît quelque chose qui n'avait qu'une existence automatique, conditionnée en un sens positif — c'est-à-dire conditionnée par la seule volonté, sevrée de concupiscence, de l'Accompli: il s'agit de ce qui est appelé *khandha-parhinibbâna*, lequel, par ailleurs, représente un évènement contingent, privé d'effets sur un état spirituel, qui, par définition, ne connaît, "ni augmentation, ni diminution, ni composition". Le terme *parinibuto* — "complètement éteinte" — est appliqué, en divers textes, au Bouddha encore vivant. La mort matérielle, physique, ne fait que dissoudre les ultimes éléments matériels, sans ne laisser plus rien, d'un être qui est déjà mort au monde[16].

D'autre part, puisque l'on a vu que l'ascèse bouddhique ne s'épuise pas en un détachement, mais se développe dans la pénétration et dans la domination des énergies les plus profondes de la manifestation corporelle, la mort d'un Éveillé a toujours un caractère volontaire, au moins selon le sens d'un assentiment, d'une non-intervention. Il a donc été dit justement que, "pour mourir, un Bouddha doit vouloir mourir, autrement aucune infirmité ne peut le tuer". La véritable mort du prince Siddharta survint quand, un certain temps avant le trépas effectif, il décida consciemment de ne plus vouloir vivre davantage. "Dès alors, il sait et il prédit, plusieurs fois, l'heure et le moment, le lieu et le grabat, où sa respiration s'arrêtera pour toujours. La mort du corps devient ainsi un fait secondaire, puremente négligeable, en sorte qu'importe fort peu par quelle cause il sera déterminé"[17].

Le bouddhisme, comme le stoïcisme, ne condamne pas le suicide. Le "prendre l'arme" — c'est-à-dire se tuer — n'est pas une chose réprouvée par la doctrine des *ariyas*, pour autant qu'il s'agisse d'une personne qui ait effectivement atteint l'extinction. Ceci est laissé au libre-arbitre de l'individu. C'est en vain que Mâra, le démon de ce monde, mais aussi du monde de Brahmâ, cherche l'âme de l'ascète Channo, qui avait "empoigné l'arme"[18]. Ici, en effet, il ne s'agit pas d'une quête de la mort à la suite d'une faiblesse quelconque en face de la vie, à la suite d'une forme quelconque de désespérance, d'attachement ou de douleur. On sait déjà que la prémisse de l'extinction est d'avoir vaincu le désir, jusque pour l'extinction elle-même, d'avoir réalisé l'état de celui qui est libre et qui n'a de désir, ni pour l'existence, ni pour quitter l'existence[19]. Attenter à la vie représenterait alors un acte absolument négligeable, presque comme celui de quelqu'un qui, assis dans une certaine position, croit devoir la changer à un certain moment, ou encore de celui qui finit par écraser un insecte, qui lui bourdonnait continuellement aux oreilles et qu'il avait supporté calmement. Ceci, comme n'importe quel autre acte d'un Éveillé, ne crée pas de *sankhâra*, n'altère pas, quoi qu'il en soit, la réalisation atteinte, et ne détermine pas de causes d'effets futurs.

Toutefois, il convient d'avoir présent à l'esprit que la stature spirituelle d'un Éveillé est telle, que le moment où il décide de délaisser son apparente forme humaine, ne peut être arbitraire ou dépendre de considérations accidentelles. Il existe un texte qui, contre la mort volontaire, présente, non seulement les éléments existentiels positifs dont dispose un Éveillé, mais aussi tout ce que, en vivant encore, il peut donner à des êtres, ayant besoin d'un guide[20]. Un Éveillé aura toujours, en une certaine mesure — mesure qui, dans le Mahâyâna, sera, par la suite, certainement exagérée — le sens d'une mission, de laquelle il fera dépendre le cours de sa vie et le moment de sa fin. Le prince Siddharta déclara qu'il ne serait entré définitivement dans le *nirvâna*, acceptant de mourir et de disparaître, qu'au moment, et non avant, où, grâce à une légion de disciples dignes et illuminés, qui auraient réalisé la doctrine, celle-ci aurait été consolidée



et convenablement annoncée dans le monde, tant des hommes que des êtres célestes[21]. C'est à un tel point que l'Accompli, avec parfaite conscience et parfaite lucidité, aurait "déposé sa volonté de vivre", et que, "recueilli et intérieurement heureux", il aurait brisé sa personnalité, "comme on brise une cuirasse"[22], trépas auquel la légende devait rapporter des signes cosmiques et des prodiges, partiellement semblables à ceux-mêmes qui sont liés à la mort du Christ. Des textes traitent des mouvements de l'esprit d'un Accompli au moment de la mort: il parcourt, en montant, les états qui correspondent aux quatre premières réalisations, libres de forme, c'est-à-dire jusqu'à l'état qui se trouve au-delà de la conscience et de la non-conscience. D'une telle hauteur, l'esprit redescend par degrés jusqu'au premier *jhâna*; de celui-ci, il passe au quatrième *jhâna*, qui correspond, comme on l'a vu, à la limite de la conscience, individuée par un "nom-et-forme", et, de là, dans l'impétuosité de cette force, descendue du monde d'au-delà de la forme, il se détache, va outre, "part pour ne plus revenir"[24].

Tout ceci, donc, quant à la plus haute forme de libération, déjà réalisée dans la vie, en tant qu'homme, est l'exacte correspondance avec ce qui, dans la tradition générale hindoue, est appelé le *jîvan-mukta*, qui signifie précisément le "libéré durant la vie". En dehors du cas du *jîvan-mukta*, on considère aussi, dans la même tradition, celui de ce qui est appelé le *vidâna-mukta*, en qui la libération est atteinte au moment de la mort physique, laquelle, à la différence du cas précédent, est la seule à offrir l'occasion du devenir, pleinement actuel, d'une libération et d'une illumination potentielles. Cette possibilité est aussi considérée par le bouddhisme: les sens spirituels — est-il dit — peuvent complètement s'éclaircir et l'œil de la connaissance suprême peut s'entr'ouvrir, à l'article de la mort. La fin de le vie physique coïncide alors avec celle de la manie, avec la destruction définitive des *âsavas*. Tel est le cas du *samasîsî*[25]. Une telle transformation suprême serait facilitée, lorsque la présence, ou d'un Éveillé, ou d'un disciple de l'Éveillé, permet que soit remémorée la doctrine au mourant, ou lorsque l'on trouve la force, en un tel moment, de la tenir présente à l'esprit[26]. Il a été déjà dit que, dans la pratique, constante et bien entendue, d'une respiration consciente, on a vu un des moyens, permettant de conserver plus aisément une claire conscience, jusque dans les ultimes instants de l'existence terrestre.

Nous traiterons maintenant des possibilités, considérées par les textes bouddhiques, pour ceux qui ont foulé la voie des *ariyas*, sans avoir pu atteindre la libération, ni durant leur vie, ni à l'instant de leur mort.

Le type général, entrant ici en question, est appelé le *sotâpanna*, autrement dit: "celui qui est entré dans le courant". Il est le "noble fils", qui a fait en sorte que la force fondamentale de sa vie soit pénétrée de ce qui se trouve au-delà de la vie: ainsi, pour lui, se trouve sûrement éliminé le péril de prendre une "voie descendante". Plus exactement, "entre dans le courant" celui qui

nourrit une inébranlable confiance dans le doctrine, qui est doté d'un œil exercé pour connaître tous les phénomènes selon leur genèse conditionnée, et qui a suivi les cinq précepts fondamentaux de la "droite conduite": s'abstenir de tuer, de prendre le non-donné, de la luxure, du mensonge, de l'usage de substances enivrantes[27]. En d'autre textes, le point de vue est un peu divers: "entre dans le courant", surtout celui qui a surmonté trois des cinq liens fondamentaux, et, plus particulièrement, la manie du "Moi", le doute et la pratique obtuse de rites et de préceptes moraux en vue d'un au-delà divin. Toutefois, les deux autres liens — désir et aversion — bien qu'affaiblis, subsistent, et c'est pour cette raison que le type en question ne réalise pas déjà l'extinction durant le vie terrestre, ni au terme de celle-ci. Toutefois, il peut considérer que son destin est déjà décidé. Les forces adverses ne prévaudront pas. Il est déjà consolidé dans la droite loi, il n'est pas exposé à de véritables rechutes, il est doté d'une connaissance supérieure. Il a échappé à la perdition, il possède une sécurité, il peut être certain de mettre fin à l'état de *dukkha* et de parvenir à l'illumination, au parfait éveil[28]. On se sert même de la comparaison du premier-né d'un roi guerrier, dûment consacré, qui a la certitude de monter, un jour, sur le trône: le même sentiment habite cet ascète, qui est "un guerrier saint", qui a foulé le sentier des *ariyas*.

Le destin de celui qui, dans le noyau le plus profond de son propre être, n'appartient plus au monde du devenir, dépend de la force des *sankhâras*, correspondant aux deux liens, non encore résolus. Certains textes, en fait de solution, pour ainsi dire, péjorative, considèrent les cas suivants: un seul et unique renouvellement — *ekabîin*; ou encore la déambulation de génération en génération — *kolankola* — pour ressurgir, en des moments adéquats, sous deux ou trois nobles formes de manifestation; ou, enfin, ressurgir sept fois, au maximum, en des états non nécessairement tous humains — *sattakkhattuparama*. Après quoi, la condition de *dukkha* serait définitivement détruite. Dans les textes, ces références sont fort schématiques, raison pour laquelle on ne peut être complètement sûr du véritable sens de la doctrine. Puisque de telles possibilités doivent être distinguées d'autres possibilités, dont nous parlerons bientôt, possibilités se rapportant univoquement à l'extinction, dans un des mondes des "formes pures", ou encore "libres de la forme", il semble qu'il s'agisse, ici, de réapparitions dans le *kâmaloka*, c'est-à-dire dans la sphère infra-céleste, à laquelle appartient essentiellement la condition humaine. Nous trouvons-nous donc, de nouveau, en face d'une idée " réincarnationiste "? Celui qui "est entré dans le courant" réapparaîtrait-il peut-être, de nouveau, en tant qu'homme? Nous ne croyons pas que ce soit, ici, le cas de se référer à une vue spéciale, diverse de la simple idée des multiples vies terrestres d'un "Moi", qui passerait de l'une à l'autre d'elles; à une vue pour laquelle, déjà, le terme du texte: "renouveler", "germer", nous offre un point d'appui. Qui "est entré dans le courant" a transformé la souche dont il est venu à la vie; dans le



"courant" qui le constitue, se trouve désormais l'élément *bodhi*, quelque chose d'extra-sa*m*sârique, qui sert à déterminer une nouvelle ligne d'hérédité — si l'on peut ainsi dire — et, surtout, un certain principe de continuité, non admissible — d'après ce l'on a déjà vu — en quiconque appartient au monde du devenir et de l'ignorance. On peut ainsi penser à une matrice ou à une souche hyper-individuelle, non plus seulement *samsârique*, d'êtres, lesquels tendent vers la libération, comme en une série d'attaques (dont chacune correspond à chaque vie), destinées finalement à réussir dans un être donné, le dernier de la série. Si l'un donc connaît un échec, apparaît l'autre, qui reprend les positions du précédent, pour les porter encore au-delà: ceci, dans un espace déterminé par certaines lois cycliques et lié au nombre 7, dont l'importance, pour tout ce qui concerne les développements, a toujours été reconnue. Il ne s'agit donc pas de l'idée absurde d'un "Moi" individuel, qui revient ou voyage d'existence en existence, mais bien de diverses manifestations d'un même principe, déjà hyper-individuel, toutefois non encore pleinement conscient: manifestations qui se trouvent sous le signe de la forme extrasa*m*sârique, désormais éveillée et, tôt ou tard, destinée à produire l'être parfaitement illuminé, avec lequel elle "passera outre", en se dissolvant entièrement. Avec deux livres de G. Meyrink, qui sont bien plus que de simples romans — *Der Engel vom westlichen Fenster* et *Der weisse Domenikaner* — le lecteur pourra peut-être se faire une idée plus intuitive d'un cas de ce genre.

En fait de manifestations successives, le bouddhisme considère des lois analogues à celles que découvrit Grégor Mendel pour l'hérédité physique[31]. On sait que, selon les lois mendéliennes, certains éléments d'une hérédité peuvent avoir, le long des générations, un caractère "récessif" en face du caractère "dominant" de certains autres: ils semblent avoir disparu, alors qu'ils sont simplement latents et prêts à réémerger et à se réaffirmer, dès que la puissance, qui avait, d'abord, prédominé, s'affaiblit — en nostre cas: dès que la matière, nécessaire pour brûler de nouveau, est présente. Ceci, selon le bouddhisme, vaut, du reste, tant pour les éléments positifs que pour les éléments négatifs, qui, à la fin d'une vie, s'en vont correspondre à un *upadhi*, à un substrat d'existence. C'est pourquoi sont possibles des formes illusoires de libération — illusoires, car elles ont leur temps, après lequel les résidus négatifs, apparemment disparus, se remanifestent en reconduisant à des formes conditionnées d'existence; ou encore peut se vérifier le cas opposé: celui d'un principe de libération et d'illumination, désormais fermement établi, qui ne pourra, toutefois, affleurer et pleinement agir qu'après l'épuisement de la force d'éléments négatifs, sa*m*sâriques, non résolus, lesquels, parfois, peuvent sembler prédominants, alors qu'ils ont été déjà tranchés en leur racination[32]. On peut penser à ceci dans le cas de réapparitions discontinues dans les générations (émergences séparées de types supérieurs, extrasa*m*sâriques, avec des intervalles de silence) et aussi dans le cas de tout ce qui peut apparaître comme "initiation spontanée".

Mais la même idée s'applique aussi aux cas qui nous restent à considérer et qui, comme nous disions, se rapportent désormais, sans nul doute, à des libérations, destinées à être obtenues dans les états "célestes" posthumes.

Pour de tels cas également, on retrouve un équivalent dans la tradition générale hindoue, laquelle considère la libération, dite "différée", ou "libération par degrés" — *krama-mukti*[33]. La présupposition, pour cette possibilité de parvenir à l'état de *nirvâna* selon des modes qui ne peuvent plus être réputés humains, est d'avoir virtuellement tranché aussi les deux liens constitués par la concupiscence et par l'aversion, c'est-à-dire par les différenciations élémentaires de la manie primordiale. Si ce surpassement ne doit pas avoir un caractère purement psychologique, donc éphémère, il faut que l'ascète, en son existence terrestre, ait développé à un degré élevé, soit la contemplation déterminatrice d'un calme supérieur — *samatha* — soit le "savoir", étroitement lié à la volonté de l'inconditionné, qui conduit à la révulsion et au détachement, et qui permet de réaliser la non-substantialité de tout ce qui est sa*m*sârique — *vipassanâ*[34]. Quand de telles conditions sont réalisées, au point de posséder le principe d'une suprême "neutralité" au-delà de tous les désirs et de toutes les aversions, le monde "divin", lui-même, peut être dépassé; le lien du "Moi", que celui qui "entre dans le courant" a déjà tranché à l'égard de l'état humain d'existence, est alors également coupé à l'égard d'une quelconque forme individuée et conditionnée d'existence, non exclues les plus hautes et les plus resplendissantes. Dans le "courant", agit donc, maintenant, une force destinée à empêcher qu'une quelconque des étapes du "voyage céleste", dont, avec des symbolismes divers — jusqu'au "voyage" dantesque — parlent toutes les traditions, ait la valeur d'un instance extrême, destinée, au contraire, à faire en sorte qu'en des états surhumains d'existence, consumant définitivement tous les attachements, se réalise la possibilité de l'extinction qui n'avait pu être obtenue dans les conditions humaines, et pas même à l'article de la mort. Ici, l'ascèse a créé effectivement les conditions pour une survivance, réelle et absolue, à la mort, pour cette survie que des religions variées — comme la religion chrétienne, en tête — supposent pour tous les êtres, là où elle n'est logiquement pensable que pour le petit nombre d'bommes qui, déjà en tant qu'hommes, ont su se réaliser comme quelque chose de plus que des hommes et qui ont participé consciemment — à tout le moins, par éclairs — à des états, libres de la condition individuelle[35].

Ceci étant posé, les possibilités de libération au-delà de la mort, considérées par l'enseignement bouddhique, sont les suivantes:

1) celui qui se désenchevêtre et "disparaît" à la moitié du développement - *antarâ-parinibbâyin*;

2) celui qui y parvient au-delà de la moitié du développement - *upahacca-parinibbâyin*;

3) celui qui parvient à la libération sans une action - *asankhâra-parinnibbâyin*;



4) celui qui parvient à la libération avec une action - *sasankhâra-parinibbâyin*;

5) celui qui va à contre-courant vers les dieux augustes - *uddha*m*sota akanittha-gâma.*

Toutes ces réalisations adviendraient dans une des sphères des "formes pures" — *rûpa-loka* — ou dans une des sphères libres de forme — *arûpa-loka* — constituant, en leur ensemble, les "résidences des purs" ou les "champs purs" — *suddhâvâsas* — équivalences de ceux qui, dans les antiques traditions occidentales, eurent le nom de "Champs Élyséens" ou de "siège des héros "[36]. L'ordre, selon lequel ces cas viennent d'être énumérés, correspond à une hiérarchie descendante: depuis des formes plus parfaites, elle s'en va vers des formes moins parfaites. Pour eux tous, toutefois, vaut le terme *anâgâmin,* c'est-à-dire "celui qui ne revient plus", qu'il faut entendre comme "celui qui ne passe plus à une autre forme d'existence conditionnée et manifestée", parce qu'il a complètement vaincu la force qui, contre sa volonté, pourrait l'y conduire. Le terme est le même que celui déjà employé dans les Upanishads, par celui qui, après la mort, ne foule pas la voie lunaire et ancestrale — *pitr-yâna* — mais bien la "voie divine" — *deva-yâna.*

La compréhension du sens de ces diverses possibilités est facilitée par les comparaisons d'un texte, dans lequel on parle de ce qui peut arriver à des éclats enflammés qui sautent en l'air[37]. Un éclat de ce genre peut se refroidir avant même de toucher le sol — et ceci serait le cas de celui qui se libère ou "s'éteint" à mi-chemin ou après le mitan de la voie (1er et 2eme cas); ou encore l'éclat peut retomber et trouver à peine un peu d'herbe sèche, qui prend feu, en sorte qu'il ne peut que se refroidir après l'extinction de ce feu — cas de la libération sans une action; ou encore il peut trouver un notable tas de bois et de foin, y mettre le feu, et puis ne se refroidir qu'à la fin de ce plus vaste incendie — cas de la libération par le moyen d'une action; ou encore l'éclat peut tomber dans une forêt, dont l'incendie ne s'arrête que là où la forêt finit, parce que s'y trouve un cours d'eau, ou un pré d'herbe verte, ou des rochers — cas de celui qui procède à contre-courant vers les dieux augustes.

A propos de cette phénomènologie de l'éventuel développement posthume de la conscience ascétique, nous nous contenterons de dire ce qui suit, à titre d'éclaircissement. La chaleur de l'éclat enflammé, capable d'engendrer un nouvel incendie, correspond notoirement, dans la comparaison, à ce qui, dans le nouveau courant, subsiste encore comme résidus de soif et de plaisir de la satisfaction. Une fois éteinte pour ce qui regarde les formes de l'existence terrestre, cette potentialité calorique résiduelle peut être définitivement éliminée le long de la voie, avant la complète transformation d'un état qui fait suite à la mort et qui se conclurait avec l'assomption d'une nouvelle résidence. Ceci correspondrait donc au 1er et au 2eme cas. Pour le 3eme cas, cette potentialité touche, de nouveau, une matière combustible et

détermine une nouvelle flamme: la conscience resurgit dans un état céleste d'existence, dont le ravissement, la béatitude, peuvent favoriser des formes neuves d'identification, d'une portée majeure ou mineure. La force extra-sa*m*sârique et sidérale, déjà éveillée cependant, tôt ou tard, conduira outre — là ou, pour un être commun, pour un "fils du monde", est prévue la possibilité de redescendre, de passer à un état, même inférieur à celui du départ, après de tels séjours hypersensibles[38]. Pour le 3eme cas, la concupiscence s'épuise à la suite d'un processus naturel; pour le 4eme cas, s'impose, au contraire, une certaine intervention active, présentée, dans les textes, tantôt comme un "effort", tantôt comme un "approfondissement de la connaissance". Le cas le plus défavorable est le 5eme, qui, dans la comparaison, correspond à un incendie, lequel s'étend, peu à peu, à toute une forêt et ne cesse, tant qu'il ne rencontre pas la limite naturelle de la forêt en question. Ici, la potentialité de feu et d'attachement est telle, qu'elle reprend, l'une après l'autre, en ordre ascendant (à contre-courant), les diverses possibilités de vie surhumaine. Un tel cas pourrait être mis en relation avec ce qui fut appelé la "libération différée", dont l'idée fondamentale — comme l'a justement spécifié René Guénon[39] — se retrouve dans le symbolisme, judéo-chrétien et islamique, du "Jugement Universel". L'ultime épreuve se trouve là où est mis un terme aux formes célestes d'existence, en conformité avec les lois cycliques, et là où s'actualise la dissolution de toute forme manifestée dans les respectifs principes immanifestes, en ordre hiérarchique. C'est à une telle occasion — presque pour une reproduction *mutatis mutandis* de la possibilité offerte par la mort physique de l'individu — que l'extinction définitive peut être réalisée à épuisement d'un cycle de la manifestation cosmique.

Sur le plan des symboles, on pourrait voir, dans la majeure ou mineure quantité de feu qui se renflamme pour les états posthumes et que l'on doit laisser s'épuiser avant de pouvoir aller au-delà, la plus profonde signification de ce qui est, dans la mythologie chrétienne, le "purgatoire". Avec cette seule différence qu'il ne s'agirait point d'expériences pour toutes les âmes, mais seulement pour celles qui, grâce à un surpassement virtuel de la condition humaine et des liens sa*m*sâriques, ont vraiment réalisé la possibilité de survivre consciemment à la mort physique et de se porter outre, en des états hyperterrestres d'existence.

Enfin, l'allusion à la libération, avec ou sans action, nous fournit l'occasion de rappeler que, non seulement à l'article de la mort, mais aussi dans les ultérieurs changements d'état et durant les diverses phases du "voyage céleste", beaucoup peut dépendre, selon l'enseignement traditionnel, d'une initiative spirituelle, liée au *quantum* de "connaissance", atteint et réalisé ici-bas, en tant qu'homme. On ne peut parler de développements posthumes, presque mécaniques et fatals, que dans le cas de l'homme vulgaire, pour lequel, toutefois, comme nous l'avons dit, le "survivre" est un simple euphémisme[40].



[1] *Samyutta-nikâyo*, II, 179.
[2] *Samyutta-nikâyo*, XXII, 99.
[3] *Anguttara-nikâyo*, X, 117; *Dhammapada*, 85.
[4] *Anguttara-nikâyo*, IV, 96.
[5] *Dhammapada*, 58-59.
[6] *Anguttara-nikâyo*, II, 25; *Majjhima-nikâyo*, X (I, 92), LXXXV (II, 381). - Dans ce texte, l'esprit de celui qui, encore vivant, a détruit la manie et atteint la libération, est également parangoné au diamant. Le terme sanscrit *vajra* (en tibétain: *dorje*) contient ces deux significations — "éclair" ou "diamant" — et il a été particulièrement utilisé par le bouddhisme tibétain pour désigner l'essence de l'illumination et la nature de celui qui est fait d'illumination. En même temps, il désigne aussi le sceptre des suprêmes représentants de l'autorité spirituelle lamaïque. Ce symbolisme pourrait nous conduire fort loin en des considérations de mythologie comparée, jusqu'à la force-éclair, symbolisée par les haches hyperboréennes préhistoriques et au symbolisme de l'éclair, qui a toujours accompagné les figures divines "olympiennes" des civilisations aryennes. La "voie du *vajra*", c'est-à-dire la "voie du diamant-éclair" (*vajra-yâna*) est la désignation du bouddhisme tantrique et magique. — Cfr. Julius Evola, *Le Yoga tantrique*, Paris 1971.
[7] Cfr. *Majjhima-nikâyo*, LXXXV (II, 381). - A ce propos, on peut rappeler les paroles attribuées au Bouddha par le *Vajrasamâdhi-sûtra*, quand il dit qu'un cinquantenaire écoulé ne représente pas une période de temps, mais seulement l'éveil d'une pensée (*apud* D.T. Suzuki).
[8] *Prajñâpâramitâ*, textes *in* M. Walleser, Göttingen, 1914, XIX, p. 120.
[9] *Samyutta-nikâyo*, XXXV, 203.
[10] *Anguttara-nikâyo*, IV, 36.
[11] *Anguttara-nikâyo*, XI, 11. - Cfr. *Jâtaka*, LXX: "Une bonne victoire n'est pas celle après laquelle tu peux être encore vaincu. Une bonne victoire est celle par laquelle tu deviens invincible".
[12] *Majjhima-nikâyo*, CV (III, 50).
[13] *Dhammapada*, 124.
[14] *Majjhima-nikâyo*, LXXVI (II, 256).
[15] *Dîgha-nikâyo*, I, II, 73.
[16] *Samyutta-nikâyo*, III, 119.
[17] C. Formichi, *Apologia del Buddhismo*, Roma 1925, p. 29. - Le Bouddha avait déclaré que, le voulant, il aurait pu également vivre durant des éons (cfr. *Mahâparinirvâna*, III, 3). Sur le pouvoir du Bouddha et de certains *ariyas* de prolonger leur propre vie ou de dissoudre leurs énergies vitales, cfr. *Abhidharmakoça*, II, 10; VII, 41.
[18] *Samyutta-nikâyo*, III, 87, 119-120; XXXV, 87; *Majjhima-nikâyo*, CXLIV (III, 376).
[19] *Attharakavagga*, X, 9. - Cfr. *Udâna*, II, 10: "Ceux qui pensent sortir de l'existence au moyen de la non-existence, ne se libèrent pas de l'existence". Le bouddhisme condamne aussi bien la soif d'existence que la soif de non-existence (*bhavavibhavatsnâ*).
[20] *Milindapañha*, 195, 1 sg. (437).
[21] *Anguttara-nikâyo*, VIII, 70.
[22] *Ibid.*
[23] *Mahâparinirvâna*, V, 52-56.
[24] *Ibid.*; *Samyutta-nikâyo*, VI, 5.
[25] *Anguttara-nikâyo*, VII, 16-17; *Majjhima-nikâyo*, CXXXVI (III, 313).
[26] *Anguttara-nikâyo*, IV, 56.
[27] *Ibid.*, X, 92.

[28] *Anguttara-nikâyo*, X, 92; VI, 97; *Majjhima-nikâyo*, LXVIII (II, 175).
[29] *Anguttara-nikâyo*, IV, 87.
[30] *Ibid.*, XI, 12.
[31] *Note du Traducteur*: le 9 Juin 1869, Gregor Mendel lut, devant les membres de la Société d'Histoire naturelle de Brno, son premier rapport sur les lois de l'hérédité.
[32] Cfr. *Anguttara-nikâyo*, X, 206; III, 98. - A propos des *sankhâras* et des *upadhis*, c'est-à-dire les potentialités d'une nouvelle combustion, la conscience commune — psychologique — ne peut servir de critère. Il est possible qu'avec l'âge et avec l'usure des organes, une tendance ou un désir, déjà alimentés et non domptés, ne se fassent plus percevoir. Mais ceci ne veut pas dire que tendance ou concupiscence, en tant que *sankhâra*, soient disparues. Il s'agit d'un passage à l'état latent, en attente d'une nouvelle conjoncture. C'est à ceci que se rapporte la doctrine bouddhique des "possessions" — *prâpti*. Lorsqu'en satisfaisant, par exemple, un désir, celui-ci semble assouvi, il n'en est pas pour autant éliminé — tout au contraire, il reste agrégé au "Moi" et au tronc auquel il appartient. Inexistant en acte, il subsiste en puissance. Et la "possession" — *prâpti* — conduira à la remanifestation (*sammukhîbhâva*), tôt ou tard (cfr. La Vallée-Poussin, *Nirvâna*, p. 164). Il faut aussi tenir compte éventuel de forces qui ne se sont pas pleinement manifestées et "déchargées", et que, en certains cas, il convient de conduire jusqu'à la consumation, même au prix d'en subir — comme individu et en tant qu'homme — des effets délétères. Quelque chose de semblable hanta l'intuition des gnostiques carpocratiens. - Cfr. également l'image, contenue dans *Le Golem* de G. Meyrink (chapitre XVIII): "L'homme est comme un tube de verre, dans lequel courent des billes multicolores. Dans la vie de presque tous, il n'y a qu'une seule bille. Si elle est rouge, on dit que l'homme est 'méchant'. Si elle est jaune, on dit qu'il est 'bon'; si deux billes se suivent — une rouge et une jaune — nous sommes en présence d'un 'caractère instable'. Nous, 'mordus par le serpent', nous vivons en notre vie ce qui arrive habituellement à toute la race au cours d'une ère entière: les billes multicolores traversent le tube de verre avec une course folle, l'une derrière l'autre, et lorsqu'elles en ont fini — nous sommes devenus des propbètes — des images de la divinité".
[33] Cfr. René Guénon, *L'homme et son devenir selon le Védânta*, Paris 1925, p. 181 sg.
[34] Cfr. *Anguttara-nikâyo*, IV, 124.
[35] *Note du Traducteur*
Il convient de relire, ici une vision, vraiment admirable, qui se trouve dans *Masques et visages du Spiritualisme contemporain* (pp. 42-43).
[36] *Anguttara-nikâyo*, VII, 16-17; IX, 12; X, 63; III, 85-86; *Puggala-paññatti*, 40-46, *Vishuddimagga*, XXIII (W. 391).
[37] *Anguttara-nikâyo*, VII, 52.
[38] *Anguttara-nikâyo*, III, 114.
[39] In *L'homme et son devenir selon le Védantâ*, p. 187.
[40] A propos de cette initiative transcendantale, cfr. le *Bardo Thödol*, ou *Livre tibétain des Morts*, et quant à ce que nous avons plus particulièrement exposé sur la base de ce texte, cfr. notre ouvrage *Le Yoga tantrique* (Appendice Ier).



# IX

## TRACES DU "SANS-PAREIL"

Le bouddhisme originaire, pour le terme suprême de l'ascèse *ariya*, a une expression négative bien connue: *nibbana* (sanscrit: *nirvâna*). Son étymologie est assez confuse. Le terme pâli se réfère à la racine *vân*, à laquelle s'incorpore l'idée d'une disparition. Le terme sanscrit semble avoir une racine diverse — *vâ* = "respirer", avec le préfixe négatif *nir* — en sorte que la meilleure traduction serait certainement "extinction", avec référence jumelée à une "disparition". Extinction de quoi? Comme on l'a justement relevé[1], la même racine *vâ* figure dans les termes *vana* et *vani*, qui signifient "vouloir", "désirer", "être assoiffé", "être agité", "délirer". Ie *nirvâna* exprime la cessation de l'état désigné par de tels termes: ce que toute l'ascèse *ariya*, en sa signification globale, confirme, étant donné que le *nirvâna* apparaît proprement réalisé au point où les *âsavas* et les *tanhâs* — c'est-à-dire les manies intoxicatrices et la concupiscence — sont complètement neutralisées. Que l'on ne s'attende donc pas à trouver ici une docte argumentation, ayant pour objet de réfuter l'idée de ceux qui estiment que le *nirvâna* est le "néant". C'est seulement à un intoxiqué chronique que peut venir à l'esprit que la fin de l'intoxication soit aussi la fin de l'existence, et seulement celui qui connaît uniquement l'état de soif et de manie peut penser que la cessation d'un tel état soit aussi la fin de toute vie: le "néant". Par ailleurs, si "ignorance" et "manie" sont une négation — et l'on ne peut penser diversement pour des êtres normaux — le *nirvâna* peut seulement être conçu, presque selon Hegel, comme une "négation de la négation", et donc comme une réintégration, comme quelque chose qui, malgré la désignation négative, indique une réalité absolument positive. La vérité vraie est que l'homme des temps derniers s'est tellement éloigné du monde de la trans-

cendance et de la réalité métaphysique, qu'en face de réalisations de ce genre, il se trouve totalement dépourvu de points de référence et d'organes de compréhension. L'"éveil" est la clef de voûte et le symbole de toute l'ascèse bouddhique: penser qu'"éveil" et "néant" puissent être équivalents, constitue déjà une extravagance, qui devrait sauter aux yeux de quiconque. Pareillement, la notion de "disparaître", rapportée, avec une image connue, concernant le *nirvâna*, au feu qui disparaît, lorsque s'éteint la flamme, ne doit pas conduire à quelque équivoque. Comme il a été justement relevé[2], avec une image de ce genre, il convient d'avoir présent à l'esprit la conception générale hindoue, selon laquelle l'extinction du feu n'est pas son anéantissement, mais son retour à l'état invisible, pur, hypersensible, en qui il se trouvait avant de se manifester à travers un combustible en des circostances données et en un lieu donné.

C'est que le bouddhisme s'est approprié, à un éminent degré, la méthode de la théologie, dite "négative", laquelle a cherché le moyen de donner le sens de l'absolu à travers l'indication, non de ce qu'il est — but jugé absurde— mais de ce qu'il *n'est pas*. On peut même dire que le bouddhisme est allé encore plus loin: il s'est refusé à se servir de la catégorie même du non-être, allant jusqu'à estimer que déterminer l'inconditionné à l'aide d'une négation serait, au fond, le rendre conditionné. C'est là ce que Oldenberg a justement relevé[3]: lorsque l'opposition entre le monde contingent et le monde de l'éternel est poussé jusqu'à son degré extrême, qui est propre au bouddhisme, il n'est plus possible de concevoir une relation logique quelconque entre les deux termes. Il ne reste plus qu'à se servir d'un mot, comme symbole et comme signe allusif: *nirvâna*. Le Zen dira: la réalité est à la parole et à la doctrine ce que la lune est au doigt qui la montre.

Quoi qu'il en soit, un point est certain: la théorie, selon laquelle celui qui a détruit les manies aurait aussi "brisé lui-même et qu'il périra, en ne survivant pas à la mort du corps" — une telle théorie a été formellement jugée par le bouddhisme, comme une mauvaise hérésie, née de l'ignorance[4]. Mais, par une telle voie, ne doit pas réapparaître le démon de la dialectique. A qui demande si l'Éveillé existe après la mort, la réponse est: non! Est-ce alors qu'il n'existe pas après la mort? Même réponse. Existe-t-il et n'existe-t-il après la mort? La réponse est encore: non! Et à qui demande ce que veut dire, en somme, tout ceci, la réplique est que de telles choses n'ont pas été révélées par le prince Siddharta, que l'on ne doit pas parler de choses semblables, parce qu'il s'agit de choses transcendantes — *abhikkanta* — et ceci parce que l'on ne peut rien dire de sensé à propos d'un état au sein duquel a été détruit tout ce qui est susceptible d'être inséré dans un quelconque concept, dans une quelconque catégorie[5]. La *nirvâna*, en vérité "n'a rien qui lui soir semblable"[6].

"Ceci n'a pas été révélé", "de ceci, on ne doit parler", "ceci est non-pareil". Mais là où concept et parole s'évanouissent, peut suppléer la puissance



évocatrice de l'image. Et l'image est celle de l'immensité, de la profondeur, de l'incommensurabilité, de l'océanité. Au roi qui aurait posé les susdites questions, on demande: Es-tu un centenier ou un calculateur capable de dénombrer tous les grains de sable du Gange?". La réponse est naturellement négative. On réplique alors: situation analogue serait vouloir définir l'Accompli. " Il est profond, illimité, incommensurable, inscrutable, vraiment pareil à un puissant océan. C'est pourquoi il me sied de dire qu'il existe, ou qu'il n'existe pas, ou qu'il existe et n'existe pas, ou qu'il existe, pas plus qu'il n'existe, après la mort"[7]. De chacun des cinq éléments qui définissent la personnalité commune, un Accompli s'est désenchevêtré: de la forme corporelle, autant que des sentiments, des représentations, des tendances, de la conscience finie — tout ceci, en lui, a été rendu pareil "à une souche de palmier, en sorte qu'il ne peut plus surgeonner, qu'il ne peut plus se redévelopper". Celui qui, pour comprendre, a besoin de se référer à l'un ou à l'autre de tels éléments, se pose donc inutilement le problème de savoir ce qu'est un Accompli et où il s'en va[8]. Ce pour quoi on peut dire, "il est" ou "il n'est pas", n'étant plus présent, il n'y a plus de définition ou d'argumentation qui soient possibles[9]. Le point fondamental se trouve proprement ici, à savoir que l'Éveillé, encore vivant, ne doit être considéré, ni comme forme corporelle, sentiment, représentation, tendance, conscience, ni comme vivant en ces troncs de la personne, ni comme distinct d'eux, ni comme un qui en est privé. Si donc, dès cette vie, on ne peut considérer l'Accompli comme "existant" vraiment, aucune catégorie logique ne peut faire comprendre ce qu'est l'état du pur *nirvâna*, de l'extinction absolue[10]. "Pour celui qui est disparu d'ici, il n'y a de forme; ce dont on dit 'il existe' n'existe plus pour lui; lorsque tous les *dhammas* sont tranchés, tous les éléments, sur lesquels s'appuie la pensée discursive, s'évanouissent, eux aussi"[11]. On peut donc dire à bon droit: "De ceux dont la place est vide et dont la liberation n'a point de signes, il est difficile de suivre la voie, qui est comme celle des oiseaux dans l'air"[12]. Les Accomplis, les "entrés dans le courant", les *anâgâmins* en général, sont également parangonés à de puissants animaux des profondeurs des eaux océaniques[13]. "Profonde" — est-il dit dans un texte mahâyânique[14] — "est la dénomination du 'vide'; du 'sans-tendance', du non-venu, du non-sorti, du non-épanoui, du non-être, du sans-passions, de la destruction, de l'extinction, de l'acte de sortir; la dénomination est: profondeur".

D'autre part, dans le bouddhisme, deux raisons, mais d'ordre historique aussi, ont imposé le silence sur tout ce qui, comme acmé hyperontologique et hyperthéiste, se rapporte à l'état où n'existe plus la soif. Il convient, ici, de se reporter aux considérations déjà proposées dans la première partie du présent essai. Que l'on se rappelle donc, en premier lieu, que la doctrine du prince Siddharta apparut, à l'encontre de tout ritualisme et de toute forme de spéculation abstraite, comme une orientation essentiellement pratique et réalisatrice; en second lieu, qu'elle eut en vue un type humain, pour lequel l'*âtmâ*, l'in-

conditionné de la précédente métaphysique hindoue, ne pouvait plus correspondre à un contenu réel de l'expérience. Cet inconditionné, auquel, en général, on ne pouvait plus appliquer le critère décisif de la perception directe, conforme à la réalité — *yathâ-bhûtam* — et que, par conséquent, la pensée sceptique et philosophante, dont était imbue une variété multiple de sectes et d'écoles, en contrastes les unes avec les autres, pouvait également nier ou profaner — un tel inconditionné, disons-nous, devient, dans le bouddisme, l'objet d'un unique organe démonstratif: celui constitué par l'action elle-même, par l'ascèse — *sâdhana, bhâvanâ*. C'est pourquoi le silence, à propos de la problématique, relative à la nature de l'état de *nirvâna* et au destin d'un Éveillé après la mort, fut également imposé pour une raisou pratique. A ce sujet, quelque idée que ce fût n'aurait pu être qu'une "opinion" — δόξα — et, comme telle, une chose inutile et vaine, pour ne pas dire nuisible. De là, par conséquent, la justification, déjà connue, de l'absence de réponse du Bouddha; "Ceci n'a pas été déclaré par le Sublime, parce que ceci n'appartient pas aux principes fondamentaux d'une vie divine, parce que ceci ne conduit pas au reniement, ni au détachement, ni à la cessation, ni au calme, ni à la connaissance ttanscendante, ni à l'illumination, ni à l'extinction"[15]. A cet égard, que soient également retranchées l'agitation, l'extravagance et la divagatiou d'une pensée inconsistante: "Je suis", "Je suis ceci", "Je serai", "Je ne serai pas", "Je serai corporellement", "Je serai incorporellement", "Je serai doté de conscience", "Je ne serai pas doté de conscience", et ainsi de suite — tout ceci, est-il dit, est un vacillement, est une suppuration, est une vaine songerie. C'est un effet de concupiscence, c'est une tuméfaction, c'est une pointe de flèche qui blesse. "C'est pourquoi" — dit le Bouddha — "vous devez nourrir ce ferme propos: 'Je veux demeurer avec un esprit qui ne chancelle pas, qui n'est pas saisi par ces vaines idées, avec un esprit qui a détruit ces vaines imaginations'. Ainsi, ô disciples, vous avez de quoi vous exercer"[16].

Certains ont retenu qu'une raison, pour dénier que l'état de *nirvâna* corresponde à l'*âtmâ* inconditiouué de la précédente tradition oupanishadique, consiste dans le fait qu'à cette dernière était propre l'idée d'une inséparable connexion de l'*âtmâ* avec le *brahman*, sujet universel, racine de la vie cosmique[17]. Or le bouddhisme, en tant que doctriue restauratrice, d'esprit principalement aryen, est précisément caractérisé par le surpassement d'une telle relation. Quant au terme suprême de l'ascèse, on trouve, certes, dans les textes bouddhiques, de nombreux éléments, aptes à reconduire à la doctrine de l'*âtmâ*, mais pas un seul qui reconduise à la théorie du *brahman*, parce que, justement, le bouddhisme entendit prévenir toute déviation panthéiste et toute identification "cosmique", en posant comme idéal un absolu complétement, détaché de toute forme de "nature", tant matérielle que divine, en sorte qu'il apporta l'inexorable feu purificateur d'une ascèse désidentificatrice jusqu'à des cimes presque inconcevables. C'est par une telle voie que tous les ponts s'écroulent et que



toutes les paroles, tous le concepts, apparaissent comme vains et impuissants. Encore moins qu'en quelque autre doctrine que ce soit, il est possible d'établir, ici, une relation quelconque entre le *samsâra* — l'existence contingente, laquelle, pour le bouddhisme, embrasse chaque état manifesté et conditionné de l'être — et ce dont le *nirvâna* n'est qu'une désignation négative.

Ce point étant fixé, il ne reste qu'à considérer quelques données, ayant, pour ainsi dire, une valeur d'indice.

En premier lieu, il ressort clairement des textes que l'ascèse bouddhique se pose un but précis: surmonter et détruire la mort, réaliser l'*amata* (en sanscrit: *amrta*), c'est-à-dire le "sans-mort". Nous avons déjà dit que Mâra, l'éternel antagoniste de l'ascète *ariya*, est un forme d'apparition de *Mrtyu*, le démon de la Mort[18]. Dans le *Dhammapada*, on parle partout de la lutte à mener contre le démon de la Mort, contre le "finisseur" — *antaka*. "Que Mâra ne vous brise pas plusieurs et plusieurs fois, comme le torrent brise le roseau"[19]. L'Éveillé est dit vainqueur de la mort[20], "dispeusateur d'immortalité"[21]. On parle d'une bataille contre la grande armée de la Mort[22], de vaincre ou de traverser l'inondation ou le royaume de la Mort, à quoi ne parviennent que bien peu[23], de concentrer l'intelligeuce sur l'élément "sans-mort"[24]. C'est vers cet élément que conduit l'octuple sentier *ariya*[25]. Qui est né sujet à la mort va y réaliser "le sans-mort, incomparable securité, l'extinction"[26]. Le *nirvâna* est dit "île incomparable, chez lequel toute chose disparaît et cesse tout attachement, destruction de décadence et de mort", île indiquée à ceux qui "se trouvent au milieu des eaux, dans l'épouvantable torrent qui s'est formé, par lequel ils sont assujettis à la décadence et à la mort"[27]. "De même que la pharmacopée combat la mort, de même la *nirvâna* combat la mort"[28]. L'annonce du Bouddha est: "L'immortel a été trouvé". "S'ouvrent les portes du sans-mort: qui a des oreilles pour écouter, vienne et entende"[29]. "Oui! j'ai atteint le sans-mort" — déclare Sariputto[30]. "Diane d'immortalité, suprême triomphe de la bataille" est appelée la doctrine des *ariyas*[31]. Existent de très nombreuses allusions à des contemplations ou à des images réalisatrices et salutaires, "ayant pour base et pour fin le sans-mort"[32].

Ceci ne suffit pas: on doit avoir présent à l'esprit que le terme *amata* — "sans-mort", "non-mort" — étymologiquement identique au mot grec ἀμβροσία — possède dans la tradition hindoue un sens différent de celui, dépotentialisé, qui est devenu courant en Occident. En Occident, on confond habituellement l'immortalité avec la condition fort diverse qui est la survie: on se réfère, tout au plus, à la continuation d'une existence individuelle, mais cependant toujours conditionnée, en des états "célestes" ou "angéliques", états qui, toutefois, comme l'on sait, selon la métaphysique orientale, s'il peuvent avoir aussi une durée indéfinie, recouvrant divers éons, n'ont, toutefois, rien de vraiment éternel, de sans-mort", au sens absolu du terme. Voici pourquoi, dans le bouddhisme, on parle d'une récision des racines, non seulement de la mort, mais aussi de la vie même, d'une voie de salut qui conduit au-delà du

domaine, tant de la mort que de la vie[33], le mot "vie" devant être, ici, entendu comme une possibilité quelconque de ressusciter sous une forme conditionnée, même en celles qui, selon les vues religieuses, sont jugées "immortelles" ou "paradisiaques". Si tout ceci rendra peut-être confuses les idées de celui qui n'a pas le sens de la limitation, propre aux conceptions occidentales, plus répandues et plus récentes, ceci devrait, dans tous les cas, éloigner la supposition qu'une ascèse, ainsi orientée vers le "sans-mort", puisse avoir le "néant" pour conclusion.

La stabilité est le propre de l'état de *nirvâna*. Comme un grand fleuve tend vers la mer, descend à la mer, débouche dans la mer et, parvenu à la mer, *s'arrête*, d'une manière analogue, se déroule la voie de ceux qui procèdent vers l'extinction[34]. Comme une haute montagne, sur laquelle ne croissent point d'herbes, est immobile et incroulable, de même, le *nirvâna*, en qui ne croissent la passion, ni la manie, est immobile et incroulable[35]. Comme les maisons des hommes, au cours des temps, tombent en ruines, alors que reste le sol sur lequel elles se trouvaient, de même l'esprit d'un Éveillé demeure et ne connaît point d'altérations[36]. On rappellera le motif récurrent qui pousse l'ascète à se porter toujours plus en avant, même au-delà des formes les plus abstraites de contemplation: "ceci est composé, ceci est engendré, ceci est conditionné"[37] Sur une telle base, il résulte que le *nirvâna* — état au-delà duquel on ne peut aller — possède le caractère d'une simplicité inconditionnée et non-engendrée[38] — le terme *asamkrta* — "non fait, non agi, non produit" — est fréquemment appliqué au *nirvâna*, et aussi le terme *svayambhu*, indiquant la qualité de ce qui s'appuie sur soi-même ou — comme l'on dirait en termes mahâyâniques — qui s'appuie sur le non-appui. Aux trois *âsavas* est assignée une fonction limitatrice — ils rendent "finis" les êtres, est-il dit[39]. Par ceci-même, l'état, qui ne connaît plus les *âsavas*, doit être considéré comme l'état inconditionné, infini; en tant que surpassement de *dukkha*, il ne peut qu'être l'état d'un calme suprême et surnaturel, et de l'"incomparable sécurité", si souvent remémorée — *anuttaram yoga-kheman*. C'en est fini de "trembler", c'en est fini de "tourner" irrationnellement. Et le terme "refroidi"[40] ne doit pas plus induire en erreur que l'autre terme "éteint": l'ardeur, qui n'existe plus, est à entendre comme celle de qui est fébrile, de qui est brûlé par la soif, de qui est épuisé par le feu samsârique. Il s'agit du manque de chaleur, qui est propre à la pure flamme ouranique — *flamma non urens* — aux natures sidérales: au principe olympien de la pure lumière.

"Seul, ce qui n'a pas de naissance, ne périt pas" — est-il dit dans un texte[41]. — "Le Mont Metu s'écroulera, les dieux déclineront dans le ciel. Combien grande, combien merveilleuse, est donc l'essence éternelle, qui n'est point sujette à la naissance, ni à la mort!". Toujours à propos du *nirvâna*, on dit encore: "Sortir de cet état [signifie trouver] un [autre] état calme, au-delà de la pensée, stable, non-né, non-formé, détaché de la douleur, détaché de la passion, joie qui met fin à toute contingence et qui, pour toujours, détruit chaque manie"[42]. Et encore: "Il y a, ô disciples, un séjour, où n'existe, ni terre, ni eau, ni lumière, ni air, ni infinité d'éther, ni infinité de conscience, ni une essence quelconque, ni ce qui se trouve au-delà de la représentation et de la non-représentation, ni ce monde, ni l'autre, ni soleil, ni lune. Moi, ceci, je ne l'appelle pas, ô disciples, ni venir, ni aller, ni être immobile, ni naissance, ni mort; il est sans-base, sans-développement, sans-halte: il est la fin de l'agitation"[43].

Nous avons déjà eu l'occasion de rapporter certains des traits, attribués par les textes à ceux qui, pendant la vie, sont déjà parvenus, avec le parfait éveil, à la grande libération — et ceci, à partir du fils des Çâkyas. Une fois cessée l'identification, ils sont libres. Ils ont détruit à la racine la manie du "Moi"; pour eux le filet de l'illusion est brûlé; leur cœur est transparent de lumière; ils sont des êtres divins, immunisés contre l'ivresse, non touchés par le monde. Leur parole retentit comme un "rugissement de lion": "Suprêmes sont ceux qui sont éveillés!"[44]. Etres "invaincus et intacts", il apparaissent comme de "sublimes surhommes"[45]; lions, en qui la peur et la terreur ont disparu[46], ils voient le passé, ils voient les cieux et les enfers[47], ils connaissent le monde d'en-deçà, le monde d'au-delà, le royaume de la mort et le royaume libéré de la mort, la temporalité et l'éternité[48]. Ils sont "semblables à des tigres, semblables à des taureaux, semblables à des lions dans une caverne de montagne", bien qu'ils se présentent comme "des êtres sans vanité, apparus dans le monde pour le bien d'un grand nombre, pour le salut d'un grand nombre, par compassion du monde, pour l'utilité, le bien et le salut des dieux et des hommes"[49]. "J'ai surpassé le roncier des opinions, j'ai atteint le pouvoir sur moi-même, j'ai rejoint la voie, je possède la connaissance et, hors de moi, je n'ai nul autre qui me guide" — dit de lui l'Éveillé[50]. L'Éveillé est celui qui est détaché de la vie et de la mort et qui connaît l'ascension et la descente[51]; il est l'"audacieux qui ignore l'hésitation, conducteur sûr, pur de passion, resplendissant comme une lumière de soleil, resplendissant sans arrogance, héroïque"; il est le Connaisseur "que n'éblouit aucune manie, que ne vainct aucun souci, que ne tente aucune victoire, que ne macule aucune tache"; il est celui "qui ne demande jamais plus et qui, en taut qu'homme, a dominé l'art ascétique"; il est l'"être grand, qui vit sans parenté, délié de tous les liens, non plus esclave d'aucune servitude"; il est "le valeureux qui veille sur lui-même, constant en sa démarche, prompt à annoncer, qui regarde en lui et autour de lui, qui n'a d'inclination pour personne, qui n'a d'aversion pour personne, sublime par l'esprit puissant, impassible"; il est "l'Éveillé que nulle soif ne brûle, que nulle fumée n'obscurcit, et que le brouillard ne mouille pas; esprit qui honore le sacrifice et qui, comme nul autre, majesteusement s'élève"[52]. Indompté, grand, il a déposé la charge, il n'a de "maison" et il n'a de désirs. Passion, orgueil et fausseté sont, de lui, tombés, comme un grain de sénevé de la pointe

d'une aiguille. Au-delà du bien, au-delà du mal, il s'est désenchevêtré des deux liens; détaché du plaisir, il est purifié. Puisqu'il sait, il ne demande plus "comment?". Il a touché le fond de l'élément, libre de mort. Il a délaissé le lien humain, il a dépassé le lien divin, de tous les liens il s'est libéré: de lui, que personne en ce monde ne peut vaincre et qui, pour domaine, a l'infini, ni les dieux, ni les anges, ni les hommes, ne connaissent la voie[53].

C'est en ces termes, selon une grandeur qui domine les temps, que revient s'affirmer le suprême idéal du plus pur esprit aryen. Les contacts sont rétablis et, en une certaine manière, on en est revenu à l'état primordial — à celui-là même dont la cosmicité des hymnes védiques et les évènements surnaturellement renforcés des premières épopées nous ont conservé l'écho. Le *nirvâna* est précisément annoncé comme un état dont on n'avait plus rien su depuis longtemps[54]. Au-delà, tant des labyrinthes spéculatifs que de la misère de n'importe quel sentiment humain, au-delà du monde *sam*sârique qui "brûle", comme de toute fantasmagorie d'existences démoniques, titaniques ou célestes, se trouve affirmé le sens d'une nature, qui, en sa pureté et puissance, pourrait être dite olympienne et royale, si, en même temps, elle n'étendait une ombre sur l'absolue transcendance, si elle ne se trouvait sous le signe de l'insaisissable, de ce pour quoi il n'y a, ni un "ceci", ni un "ici", ni un "là".

Telle est la limite de la "noble voie" ou "voie des *ariyas*" — *ariyamagga* — de cette voie, en qui certains ont voulu voir un "quiétisme", favorisé par "le climat tropical énervant", et conduisant, presque comme en un collapsus extrême de la forse vitale, vers le "néant" et, avant ceci, vers un humanitarisme caduc.

[1] G. De Lorenzo, dans l'édition du *Majjhima-nikâyo*, I, p. 7.
[2] A.B. Keith, *Buddhist Philosophy*, London 1923, pp. 65-66; La Vallée-Poussin, *Nirvâna*, pp. 145-146.
[3] In *Le Bouddha*, ouvrage, désormais classique, sur le Bouddhisme, d'après le canon *pâli*: p. 269.
[4] *Samyutta-nikâyo*, XXII, 85.
[5] *Samyutta-nikâyo*, XLIV, 1, 11.
[6] *Milindapañha*, 315 sg.
[7] *Samyutta-nikâyo*, XLIV, 1.
[8] *Majjhima-nikâyo*, LXXII (II, 205-207).
[9] *Suttanipâta*, V, VII, 6-8.
[10] *Samyutta-nikâyo*, XXII, 85, 86; XLIV, 2.
[11] *Pâryânavagga*, VII, 8.
[12] *Dhammapada*, 92.
[13] *Anguttara-nikâyo*, VIII, 19. - Dans les *Milindapañha*, 320, on trouve cette comparaison: "De même que la mer est le siège d'êtres grands et puissants, de même sont les *arhants*, ceux qui ont atteint l'extinction".



[14] *Prajñâpâramitâ*, VIII, 106.
[15] *Samyutta-nikâyo*, XVI, 12; *Majjhima-nikâyo*, LXXII (II, 205).
[16] *Samyutta-nikâyo*, XXXV, 207.
[17] M. Walleser, *Prajñâparamitâ*, p. 9.
[18] Pour une explicite identification de Mâra avec le démon de la Mort, cfr. *Mahâvagga*, I, 1; II, 2.
[19] *Dhammapada*, 337; cfr. 37, 40, 46.
[20] *Majjhima-nikâyo*, XCII (II, 443).
[21] *Majjhima-nikâyo*, XVIII (I, 170).
[22] *Majjhima-nikâyo*, CXXXI (III, 281-284).
[23] *Anguttara-nikâyo*, X, 117; *Majjhima-nikâyo*, XXXIV (I, 338); *Dhammapada*, 85.
[24] *Majjhima-nikâyo*, LXIV (II, 135).
[25] *Majjhima-nikâyo*, LXXV (II, 232).
[26] *Majjhima-nikâyo*, LXXVII (I, 244).
[27] *Suttanipâta*, V, 11, 1-4. - Cfr. *Uttarajjhâvana-sutta*, XIII, 81: "C'est un lieu proche, mais difficile à atteindre, où n'existent déchéance, mort, ni maladie".
[28] *Milindapañha*, 319.
[29] *Majjhima-nikâyo*, XXVI (I, 251-254); *Mahâvagga*, I, I, 5, 7; *Samyutta-nikâyo*, XII, 33.
[30] *Mahâvagga*, I, I, 23, 6.
[31] *Majjhima-nikâyo*, CXV (III, 133).
[32] Cfr., par exemple, *Anguttara-nikâyo*, V, 61; VIII, 74; IX, 36; IX, 56; VII, 45; *Dhammapada*, 374.
[33] *Mahâparinirvâna*, II, 1; II, 64.
[34] *Atthakavagga*, XV, 12; cfr. *Majjhima-nikâyo*, LXXIII (II, 214).
[35] *Milindapañha*, 323.
[36] *Mahâparinirvâna*, IV, 6.
[37] Cfr. *Majjhima-nikâyo*, LII (II, 18).
[38] Cfr. *Dhammapada*, 383.
[39] *Samyutta-nikâyo*, XLI, 7; *Jâtaka*, 203.
[40] Cfr. *Anguttara-nikâyo*, III, 34.
[41] *Mahâparinirvâna*, III, 64.
[42] *Itivuttaka*, 43.
[43] *Udâna*, VIII, 3.
[44] *Samyutta-nikâyo*, XXII, 76.
[45] *Majjhima-nikâyo*, CXVI (III, 137).
[46] *Suttanipâta*, III, VI, 37.
[47] *Samyutta-nikâyo*, III, 58-59; *Dhammapada*, 422-423.
[48] *Majjhima-nikâyo*, XXXIV (I, 337-338).
[49] *Majjhima-nikâyo*, IV (I, 34).
[50] *Uragavagga*, III, 21.
[51] *Majjhima-nikâyo*, XCI (II. 433).
[52] *Majjhima-nikâyo*, LVI (II, 61-62).
[53] *Dhammapada*, 402-420; *passim*, 179: *Majjhima-nikâyo*, XCVIII (II, 507-510).
[54] *Mahâvagga*, I, I, 25, 5: selon le style fréquent d'une exagération fabuleuse, on dit, ici, "pendant des myriades de *kalpas*".

X

## LE "VIDE"
## "SI LA PENSEE NE SE BRISE..."

Nous avons déjà cité un texte qui, dans le "vide", dans le "sans-signes" et dans le "sans-intentions", indique les caractéristiques des "contacts", propres à celui qui rééemerge des contemplations libres de forme. Et l'on a vu également, à propos de ceux "dont la voie est aussi difficile à suivre que celle des oiseaux dans l'air", que le *Dhammapada* associe "vide" et "sans-signe" à *viveka*, "libération" ou "détachement". Ce ne sont point là les seuls endroits où le thème du vide — *suñña* ou *sunnata* — apparaît, puisqu'on le trouve déjà dans les textes du bouddhisme des origines. Celui qui s'est détaché du plaisir et du désir, des affections et de la soif, de la fièvre et de la concupiscence, est dénommé "vide"[1]. Ailleurs, on parle de l'état de " réelle, inviolable, pure vacuité", en qui proprement demeure l'"homme supérieur"[2]: c'est en un tel état que le prince Siddharta parle et accueille des rois[3]. Il annonce: au connaisseur, qui pour rien au monde ne se trouble, qui ne pose plus de questions, qui a extirpé tous les dégoûts et qui ne désire, ni existence, ni non-existence, n'adhèrent pas les perceptions[4]. Toutes les sortes de perceptions, ou de sensations, ou de sentiments, sont par lui éprouvées, comme elles le sont par un détaché[5]. Avec référence particulière à la triade "vide - sans signe - sans intention", tout ceci est associé à la forme spéciale de l'expérience — expérience aussi bien intérieure que du monde extérieur — de celui qui continue à vivre, en ayant le centre de son propre être dans l'état de *nirvâna* ou en quelque autre de la haute contemplation, ainsi que le Bouddha dit de lui-même: il demeurait sans fatigue ou sans difficulté dans un des quatre *jhânas* ou en une des "contemplations irradiantes", allant et venant, ou s'arrêtant, s'asseyant ou s'allongeant[6]. Il est donc estimé possible que les réalisations *ariyas*, outre que valoir en des

formes hypermondaines de conscience, correspondent aussi à des profondeurs, en qui demeurant, il est possible d'assumer la multiple variété des *dhammas*, c'est-à-dire des divers contenus de l'expérience interne et externe.

Une telle expérience en résulte alors, elle-même, libérée, et la triple catégorie, marquée par les expressions: "vide" — *suññatâ* — "sans-signe" — *animitta* — "sans inclination" ou "sans tendance" — *appanihita* — fait allusion à l'essence même de cette libération ou transfiguration sienne. Elle indique la "perfection de la connaissance" ou de l'illumination, la connaissance "qui est allée au-delà" ou "de l'autre rive" — la *prajñâpâramitâ*, terme désignant, par ailleurs, une série de textes bouddhiques plus tardifs, d'intonation déjà mahâyânique. Ces trois expressions doivent être essentiellement entendues *sub specie interioritatis*, en dehors de toute construction spéculative.

Le "vide" indique le mode d'une expérience, libre du "Moi", donc désindividualisée, dont le substrat peut être analogiquement rapporté à l'espace infini, à l'éther — *âkâsa*. L'accomplissement est, entre autre, précisément donné avec des formules, comme celle-ci: la libération du "Moi" — *ajjhattan vimokka* — et la destruction de tout attachement produisent une clarté spirituelle qui paralyse tous les *âsavas* et qui ne fait plus croire à une âme[7]. Et encore: "Puisque le monde est privé de Moi et de toute chose, ayant une apparence de Moi, pour cette raison le monde a été dit vide"[8]. " 'Ceci est le calme, ceci est le point suprême, la fin de toutes les formations, le désenchevêtrement de tous les substrats d'existence, le surpassement de la soif, la révulsion, la résolution, l'extinction'. De cette manière, l'ascète peut réaliser un tel recueillement, qu'en face de la terre, il est sans perception de la terre; qu'en face de l'eau, du feu, du vent, de l'infinité d'espace, de l'infinité de conscience, de la non-existence, du royaume d'au-delà de la conscience et de la non-conscience, qu'en face de ce monde, il est sans perception du monde; qu'en face de l'autre monde, de ce qu'il a vu, entendu, senti, reconnu, rejoint et cherché dans l'esprit, que même en face de tout ceci, il est sans perception, bien que possédant la perception"[9]. Ainsi se ferme le cycle. Le début correspond à la fin. Le vide, le sans-Moi, qui avait été trouvé comme la vérité ultime de l'existence sa*m*sârique, en qui toute individualité ou suhstantialité est éphémère, et en qui la simple fluence, la soif qui se régénère éternellement, sont l'ultime instance, ce "vide" sert également à représenter la limite suprême de l'expérience ascétique, où devient, toutefois, inverse sa signification: ici, en effet, il sert à exprimer l'absolu, l'hyper-essentialité, l'hypercosmicité, la conscience libérée sans résidus et devenue illumination, en laquelle, ni les formes, ni les perceptions, ni les sentiments, ni quelqu'autre *dhamma* que ce soit, n'adhèrent plus, ne trouvent plus de prise. L'identique, donc, et, simultanément, l'absolument opposé. Au sans-Moi de la conscience sa*m*sârique vient faire pendant le sans-Moi de l'état de *nirvâna* et de parfaite illumination: *suññatâ*.

Quant à la seconde catégorie, le "sans-signe" —*animitta* — elle exprime



au fond, ce qui, dans la spéculation védântine, prendra le nom d'"identité suprême. Il s'agit de l'indiscernabilité des caractéristiques — *nimitta* — en fonction desquelles la conscience commune ne peut faire à moins de distinguer les êtres, les phénomènes et les choses. Non que les choses perdent toutes caractéristiques: c'est, pour ainsi dire, leurs divers poids, leurs distances diverses, vis-à-vis de la conscience libérée, qui viennent à faire défaut. Elles deviennent à elles-mêmes l'extrême instance. De la sorte, en leurs diversités, elles apparaissent identiques, tout comme peuvent paraître identiques des lieux distincts de l'espace, s'ils ne sont point rapportés à un point donné de repère, mais considérés, du point de vue de l'espace même, comme quelque chose de simple, d'illimité et d'homogène. En tant que "sans-signe", êtres, phénomènes ou choses, sont donc ceux qui sont vécus en fonction du "vide": ce qui introduit déjà à la signification plus profonde de la troisième catégorie — *appanihita*, terme que nous avons traduit avec "sans intentions" ou "sans tendance". Tant qu'existait le lien d'un "Moi", toute chose "parlait" à ce "Moi": toute chose participait à une subjectivité, donnait l'illusion d'une "tendance", d'une "intention". L'homme projette sa propre âme sur le monde, l'"intimise", puis prête des sentiments, des intentions et des finalités; il y projette un *pathos*, il y projette des valeurs et des distinctions, qui, d'une manière ou d'une autre, reconduisent toujours à la force même qui transporte sa vie, à l'appétit, à l'aversion, à l'ignorance. L'homme ne connaît pas le monde nu, la nature nue, précisément parce que sa propre perception est une "combustion", est une identification, est un désenchevêtrement continuel, en une consumation et un être-consumé simultanés. Mais il se trouve, maintenant, au-delà d'un pareil état. La soif s'étant éteinte, la brume impure a été déchirée. Toute la nature, chaque perception, chaque phénomène et l'ensemble même des *dhammas*, constituant l'expérience dite "interne", le "contenu de la *psychè* ", sont libérés de la subjectivité, sont séparés de l'humain, se manifestent, privés de paroles, privés d'affections, privés d'intentions, en une fraîcheur, en une originalité et en une innocence qu'un Occidental appellerait, peut-être, l'innocence du premier jour de la création. Voici ce que veut dire *appanihita*, "sans tendance", en tant que forme de l'expérience des libérés, en tant que troisième élément allusif, au-delà de "vide" et de "sans-signe".

Mais, avec ceci, se réalise déjà le passage de la tradition du bouddhisme des origines aux vnes fondamentales des textes, déjà indiqués, de la *Prajñâpâramitâ* et de l'école même dn "Grand Véhicule", le Mahâyâna: passage qui, de cette manière, doit être considéré comme naturel, ainsi que nous le dirons brièvement à propos de la doctrine en question.

Le thème d'une double vérité — *saya-dvaya* — déjà spécifié par le Bouddha, se trouve ici mise particulièrement en relief: spécialement dans l'école Mâdhyamika, ou, à la vérité, correspondant à la conscience commune — *vyavahâra-satya* — on oppose une vérité supérieure, métaphysique — *paramâtha-*

*satya* — à propos de laquelle, toutefois, ne manquèrent pas de se présenter des équivoques. C'est à elle, en effet, que l'on fit souvent correspondre un système spéculatif, là où le vrai point de référence est une expérience, un état. Après la période originaire du bouddhisme, dans les deux écoles principales auxquelles il donna lieu — l'Hinayâna et le Mahâyâna — se vérifia effectivement un double principe d'involution et de dégénérescence, qui peut être précisé comme suit: alors que le noyau de la doctrine originaire *ariya* était constitué par l'ascèse et par l'expérience, et n'avait donc rien à voir, ni avec la morale, ni avec la spéculation, ce furent précisément ces deux éléments qui finirent par l'emporter respectivement dans les deux susdites écoles. Dans l'Hinayâna, l'ascèse se dépotentialisa, souvent parce que finit par y prévaloir l'élément éthico-monastique, en un certain sens présentant déjà des analogies avec l'ascétisme occidental: ceci, conjointement à la prépondérance d'une interprétation pessimiste du monde, où, en une large mesure, *dukkha* fut proprement entendu comme "douleur universelle", et le *nirvâna*, évalué comme un au-delà rigidement opposé au *samsâra*. Par contre, dans le Mahâyâna, prévalut l'élément philosophique, en ce sens que — en dehors de délitements de caractère religieux, dont nous parlerons bientôt — l'on s'efforcera de faire paradoxalement, de la vision du monde, propre à une conscience libérée et devenue illumination, la base d'un système philosophique, que certains ont pu rapprocher de la philosophie occidentale, dite de l'"idéalisme absolu". Toutefois, ce rapprochement est, en grande partie, illégitime. Il existe, en effet, une différence fondamentale, constituée par le fait que les philosophies idéalistes occidentales sont de simples productions mentales, étant donné que leurs auteurs et sectateurs sont et restent des hommes, aussi sa*m*sâriques et aussi privés de toute illumination hyperrationnelle et hyperindividuelle, que n'importe quels autres de leurs contemporains, dépourvus de philosophie universitaire. Au contraire, l'idéalisme absolu du bouddhisme mahâyânique spéculatif est une tentative de systématisation rationelle d'une expérience hyper-rationnelle, à elle antérieure et supérieure. Sans la haute figure du prince Siddharta, n'aurait pas même pu naître l'idéalisme spéculatif d'un Nâgârjuna, alors qu'un Fichte, un Hegel et un Schelling, sont pensables sans aucun antécédent de leur genre: tout au plus, avec le seul antécédent d'une certaine situation historique et philosophique de l'Occident.

Ceci dit, arrivons-en aux vues mahâyâniques qui se relient davantage à nos dernières considérations. Ici, un terme unique sert à désigner l'essence de chaque état, objet ou phénomène de l'expérience interne ou externe: *tathatâ*, terme, aussi peu traduisible qu'inexprimable, définissant l'état d'illumination raréfiée, dont il tire son véritable sens. Les traducteurs anglais se servent, pour *tathatâ*, du terme *thatness* ou *suchness*, et les traducteurs allemands, du terme *Sobeit*. Le mot désigne le "ceci", la qualité de ce qui est perçu, en tant qu'il est directement perçu, en son évidence, en sa substance de pure expérience, de simplicité, de transparence impersonnelle: qualité, par ailleurs, qui doit être entendue



comme un substrat à elle-même, privée de condition et de génération; c'est ce qu'exprime le terme *svayambhu*, fréquemment associé, dans les textes, à *tathatâ*. La *tathatâ* se présente comme un élément primaire absolu, au-delà de toute qualification de l'expérience, en termes de monde du Moi ou du non-Moi.

Dans ces textes, la désignation, utilisée de préférence pour un Éveillé, pour un "bouddha", est *tathâgata*, parole qui, dans les textes antiques du canon, pouvait être traduite avec "Accompli", mais qui prend, ici, un sens plus spécial. Le *tathâgata* est celui qui "est allé ainsi", devenant le "ceci". Le "ceci" équivaut à son illumination même, conçue comme un état existentiel, inexprimable et simple. En effet, l'Éveillé n'est pas un "Moi" et n'"a" pas l'illumination: il est illumination, il est *tathatâ*, la substance même de la connaissance "qui va au-delà" ou "de l'autre rive", de la *prajñâpâramitâ*.

En cette substance, se résoud donc, pour lui, tout contenu de l'expérience, toute objectivité — *dharmatâ*: par conséquent, en quelque chose qui, fait de pure évidence, n'est pas susceptible de nom, de signe, de définition, qui est impondérable, qui est "pareil au sans-pareil", qui est *tathatâ*. Voici les expressions d'un texte: "Tous les objets et tous les états (*dharma*) sont impensables, impondérables, non mesurables, non énumérables, pareils au sans-pareil — tels sont les objets et les états du *tathâgata* [de l'Éveillé]: impensables, parce que l'intelligence a atteint le calme [en tant qu'opposé de *dukkha*, l'état d'agitation sa*m*sârique]; impondérables, par surpassement de la pensée. Impensable, impondérable, est la désignation de ce que la conscience perçoit. De même, 'non mesurables, non énumérables, pareilles au sans-pareil' — telles sont les propriétés du *tathâgata* [de l'Éveillé], du fait de compter et de mesurer comme semblables ceux qui ont rejoint le calme, la neutralité"[10]. De la sorte, "la connaissance transcendante — *prajñâpâramitâ* — ne prend, ni ne laisse, aucun objet"[11]. Autrement dit, l'expérience se développe, comme dans un éther-lumière, qui ne connaît de changement ou de mouvement, comme une "fleur s'épanouissant du fond de l'abîme". La condition de parfaite illumination ou de "savoir qui va au-delà" est précisément mise en relation avec l'*âkâça* — l'éther — dont nous avons déjà parlé, et la vérité, annoncée par les *bodhisattvas*, par ceux qui, en leur substance, sont précisément illumination et vont vers le parfait éveil, est celle-ci: la forme a une nature d'éther, et les sentiments, les représentations, les tendances, la conscience, ont une nature d'éther; telle est la nature de toute chose ou de tout état (*dharma*): ils ne viennent pas, ils ne vont pas, ils sont semblables à l'espace, à l'éther; ils se résolvent dans le vide, dans le sans-signe, dans le sans-tendance. Pour eux, il n'y a point d'autre loi [12]. En des termes non différents, on définit la nature même d'un Éveillé: "Pourquoi lui donne-t-on le nom de *tathâgata*? Parce qu'il exprime la véritable *tathatâ*; parce qu'il n'a pas d'origine, parce qu'il est la destruction des qualités, parce qu'il n'a pas d'origine, et parce que le sans-origine est le but suprême"[13].

A cette hauteur, toute forme, ou tout état, ou tout phénomène, ou tout

élément, tout *dharma* se présente, en sa nature même, comme *vivikta*, c'est-à-dire "libéré" — libéré de son individualité[14]: dans le monde considéré comme extérieur, de même que dans l'intériorité de l'Accompli. La désindividualisation, la résolution dans la "vide", dans le "sans-signe" et dans le "sans-tendance", atteint alors les sphères les plus hautes, les dissout, force l'ultime limite, conduit vers une unité qui, pour être absolument transcendante, apparaît aussi, en ce même point, absolument immanente. Pour résoudre tous les résidus de dualité, pour faire de l'état de *nirvâna*, quelque chose qui dévore tout, sans résidus, pour en faire la "fin du monde", ce qui vraiment "ne laisse rien derrière" — *anupâdhiçesha* — il faut que le *nirvâna* et, avec lui, l'Éveillé — le *tathâgata* — soient libérés de leur individualité, c'est-à-dire des caractères en fonction desquels ils pourraient avoir un "autre" en face d'eux. Ce que le bouddhisme le plus ancien voulut protéger, en enveloppant de silence le *nirvâna*, en se refusant à parler de lui, cherche, ici, à le réaliser une spéculation, atteignant des cimes paradoxales. Voici donc ce que l'on peut lire: "Le 'ceci' [*tathâta*] du *tathâgata* [de l'Éveillé] est le 'ceci' de toute chose, phénomène ou état [*dharma*], et le 'ceci' de toute chose, phénomène ou état, est le 'ceci' du *tathâgata*, et le 'ceci' de toute chose, phénomène ou état, et le 'ceci' du *tathâgata*, ceci est précisément [à son tour] le 'ceci' du *tathâgata*... Le 'ceci' du *tathâgata* et le 'ceci' de toute chose, phénomène ou état, sont un seul et unique 'ceci', sans dualité, sans duplicité, un 'ceci' libre de diade"[15]. Et encore: "Ce qui est annoncé par le *tathâgata* comme illumination parfaite, ceci est annoncé par le *tathâgata* comme non-illumination parfaite, et c'est pourquoi ceci est dit illumination parfaite"[16] — formule qui est répétée pour toute une série d'autres éléments et pour les attributs mêmes d'un Éveillé, d'un *buddha*: ce qui est annoncé par le *tathâgata* comme qualités de *buddha*, est annoncé par lui comme non-qualités de *buddha*, et c'est pourquoi il est dit que ceci a valeur comme qualités de *buddha*[17]. Demeurer dans le "vide" est demeurer dans l'illumination parfaite, dans le savoir transcendant. C'est dans ce "vide" que demeure le *bodhisattva*: non dans le monde des sens, non dans un état spécial de la réalisation ascétique ou dans les fruits de celle-ci, et pas même dans la "bouddhité" elle-même[18]. On va encore plus loin: "Il n'y a pas de connaissance, il n'y a pas d'ignorance, il n'y a pas de destruction [de l'ignorance], il n'y a pas de possibilité d'atteindre au *nirvâna*. Un homme, qui est [seulement] approché du savoir transcendant est [encore] reclus dans son esprit [*citta*]. Mais lorsque l'enveloppe, constituée par son mental, est détruite, il se libère de toute peur, il se porte au-delà du monde du changement et il cueille le *nirvâna* suprême"[19]. Et si l'on demande: "Y a-t-il quelque chose qui ait été annoncé par le *tathâgata*?", la réponse, aussi cohérente que déconcertante, est la suivante: "Non! rien n'a été annoncé par le *tathâgata*"[20]. Et encore: "Si quelqu'un dirait que le *tathâgata* va ou vient, s'arrête ou s'assied, ou s'allonge, c'est qu'il n'aurait pas entendu la signification de mon enseignement. Pourquoi? Parce que le mot *tathâgata* dit qu'il ne va nulle part, qu'il ne vient



de nulle part — et c'est pourquoi il est appelé le *tathâgata*, le saint et parfait illuminé"[21]. Ainsi cette vision de l'unité absolue, de même qu'elle libère les choses, libère aussi l'homme, car on en arrive, comme vérité ésotérique, à cette affirmation risquée: "Tu n'as pas à chercher la libération, car il n'y a pas d'époque à laquelle tu aies été jamais lié".

C'est par une telle voie que l'on parvient aussi à l'équation paradoxale des écoles mahâyâniques les plus avancées: *nirvâna* et *samsara*, l'inconditionné et le conditionné, le "monde" et la "fin du monde", ne sont pas opposés, ne constituent point une dualité: ils sont une seule et même chose. "La forme est le vide et le vide est la forme. Le vide n'est point divers de la forme. La forme n'est pas diverse du vide... Ainsi tous les êtres ont les caractères du vide: ils n'ont pas de commencement, ils n'ont pas de fin, ils sont parfaits et ils sont non-parfaits"[22]. Le thème du *Lankâvatâra-sûtra* est précisément constitué par l'exigence de se porter au-delà des notions d'être et de non-être, de se délivrer de tout résidu de pensée dualisante — *vikalpa* — de surmonter le point de vue qui fait rechercher le *nirvâna* en-dehors du *samsâra*, et le *samsâra* en dehors du *nirvâna*. On rejette ainsi le point de vue des écoles "négativistes": "Tous les textes qui affirment l'irréalité des choses appartiennent à la doctrine imparfaite" est-il dit sans le *Mahâbheri-sûtra* — un autre texte ajoute: la doctrine même de l'irréalité est, dans le Mahâyâna, quelque chose qui barre, qui est comme une grille[23].

*Nirvâna = samsâra*. Ce qui veut dire: le *nirvâna* n'est pas une réalité détachée; il est la dimension absolue (supérieure, tant au *samsâra* qu'à lui-même, s'il est entendu comme opposé au *samsâra*), — et c'est seulement ainsi — en fonction de ce qui, à l'égal de l'éther, est infini, insaisissable, pareil au non-pareil, de ce qui est impondérable, de ce qui n'est pas susceptible d'être contaminé, par quelque contamination que ce soit, de ce qui est, en n'importe quel mouvement, immobile — c'est seulement ainsi, disons-nous, que le "monde" n'existe vraiment plus, que dans les formes, par lesquelles est pris celui qui est assujéti à l'"ignorance"; il n'a plus que la consistance d'une apparition, d'un écho, d'un mirage qui se dessine dans la limpidité du ciel libre[24]. En son existence, il n'existe pas; en sa non-existence, il existe: ceci vaut, autant pour le monde que pour celui qui est libération, pour le *tathâgata*. Tel est le sens de la formule qui revient dans la *Vajracchedikâ*: "Ce qui a été déclaré existant, pour ceci, précisément, a été déclaré non-existant, et c'est ainsi qu'il est déclaré existant". On dit alors: "Si, en vérité, en face d'une telle doctrine, en face d'une telle exposition, la pensée de celui qui aspire à l'illumination, ne s'abat point, ne sent pas l'abîme [ne sombre pas], n'éprouve pas d'angoisse, si son esprit n'est point saisi, s'il n'est pas comme avec l'épine dorsale brisée, s'il ne ressent pas de terreur, s'il n'éprouve pas d'épouvantement — alors celui-ci peut être instruit de la parfaite connaissance transcendante"[25]. Il deviendra un de ceux qui sont jugés "non parangonables aux hommes, non semblables à eux",

"parce que, dotés de qualités impensables, sont les *tathâgatas*, les *arhants* [vénérables], les parfaitement illuminés"[26].

Dans l'enseignement, tel est le point de vue de la "vérité suprême", ésotérique — *paramârtha*. Pour pouvoir résister, "est nécessaire une triple cuirasse". En face d'elle, le profane tremble et crie: "Mieux vaut le *samsâra*!" — *varam samsâra evâvasthanam!*[27].

[1] *Samyutta-nikâyo*, XXII, 3.
[2] *Majjhima-nikâyo*, CLI (III, 413).
[3] *Majjhima-nikâyo*, CXXII (III, 187).
[4] *Majjhima-nikâyo*, XVIII (I, 168).
[5] *Majjhima-nikâyo*, CXL (III, 348).
[6] *Anguttara-nikâyo*, III, 63.
[7] *Samyutta-nikâyo*, XII, 32.
[8] *Samyutta-nikâyo*, XXXV, 85.
[9] *Anguttara-nikâyo*, XI, 8; cfr. XI, 10; *Samyuttara-nikâyo*, XXII, 89.
[10] *Prajñâpâramitâ*, XIII, 83. - La citation des textes de la *Prajñâpâramitâ* est basée sur l'édition de M. Walleser, *Prajñâpâramitâ*, Göttingen 1914.
[11] *Prajñâpâramitâ*, VIII, 68.
[12] *Ibid.*, XV, 90.
[13] *Vajracchedikâ*, XVII (in *Sacred Books of the East*: *Mahâyâna Texts*, tôme XLIX).
[14] *Prajñâpâramitâ*, XXII, 129.
[15] *Ibid.*, XVI, 98.
[16] *Vajracchedikâ*, XIII.
[17] *Ibid.*, VIII; cfr. XIII, XXVI. - En ce dernier petit chapitre, la formule est étendue aux trente-deux attributs de l'homme supérieur, dont il est dit qu'ils sont vraiment tels, lorsqu'ils cessent de l'être, en tant qu'opposés à d'autres. - Cfr. *ibid.*, XXVI: "Qui veut me voir en voyant ma forme, ou m'entendre en écoutant ma voix, s'efforcerait en vain et ne me verrait pas. On doit voir un *buddha* en voyant la Loi, car les Seigneurs [*buddha*] ont un corps, ayant pour substance le *dharma* [*dharmakâya* — à propos d'un tel 'corps', le Mahâyâna contient une vaste doctrine] et la nature du *dharma* ne peut être comprise, pas plus qu'elle n'est faite pour être comprise".
[18] *Prajñâpâramitâ*, I, 56.
[19] *Prajñâpâramitâ-hrdaya-sûtra*, in *Sacred Books of the East*, partie II, pp. 147-148.
[20] *Vajracchedikâ*, XIII.
[21] *Ibid.*, XXIX.
[22] *Prajñâpâramitâ-hrdaya-sûtra*, ibid.
[23] Cité in K. Nukariya, *The Religion of the Samurai*, London 1913, p. 137.
[24] Cfr. J. Evola, *Fenomenologia dell'Individuo assoluto*, Torino 1930, § 30.
[25] *Prajñâpâramitâ*, I, 35; cfr. 44.
[26] *Ibid.*, XXII, 127.
[27] *Bodhicaryâvatâratîkâ*, IX, 53.



# XI

## JUSQU'AU ZEN

Notre propos étant de montrer la doctrine originaire de l'éveil, telle qu'elle résulte d'un approfondissement des textes *pâlis*, il nous reste à traiter séparément des péripéties et des transformations du bouddhisme, au cours des époques ultérieures: parce que ceci, plus que dans la doctrine, rentrerait davantage dans l'histoire. Nous nous limiterons donc à quelques brèves indications.

Nous avons déjà dit qu'en sa véritable essence, le bouddhisme eut un caractère éminemment aristocratique. Au début, le bouddhisme fut la vérité du petit nombre de ceux qui, à eux seuls, avaient réellement atteint l'illumination et qui se présentaient sous les aspects du *bhikku*, de l'ascète errant. Autour d'eux, se réunirent et se multiplièrent successivement les *upâsakas*, les fauteurs, ceux qui — selon la formule canonique — avaient choisi un triple refuge: dans le Bouddha, dans la Doctrine et dans l'Ordre. L'Ordre n'en avait pas, pour autant, les traits d'une Eglise et la Doctrine, encore moins ceux d'une religion. Les femmes, à l'origine, en étaient exclues. L'unité de l'Ordre reposait essentiellement sur un style, commun et sévère, de vie — ce ne fut que plus tard, après une décadence, notoirement reconnue comme telle, par les textes antiques, que devaient se multiplier préceptes et règles.

La décadence du bouddhisme devait lui être fatale, là où il se diffusa: ceci par le fait que la doctrine *ariya* de l'éveil, plus que toute autre, est proche d'une vie initiatique, apte à n'être comprise et vécue que par le petit nombre de ceux, chez lesquels, conjointemente à une force exceptionnelle, est vive l'aspiration à l'inconditionné. Par ailleurs, les facteurs de race et de caste eurent également leur part: et ce n'est pas sans raison que nous avons insisté

sur la qualité "aryenne" de la doctrine en question. Par voie de nature, existent des frontières pour la compréhension, frontières que conditionnent la "race de l'esprit" et, en partie, la "race du corps". Au moment où le bouddhisme fut assumé par les masses, et non seulement passa à des stratifications, chez lesquelles survivaient ou s'étaient réveillées des influences exogènes, mais s'étendit également à des peuples de souches notablement diverses, des changements et des adultérations furent inévitables.

Après la période des origines, les deux courants principaux du bouddhisme furent, comme nous l'avons dit, l'Hinayâna et le Mahâyâna. En fait de pureté formelle, le premier en présente peut-être plus que le second. L'Hinayâna resta le gardien des textes canoniques *pâlis* que tout bouddhiste reconnaît comme "écritures", et dont il fit l'embasement de son orthodoxie. Sinon que, comme nous venons de le dire, un tel courant devait faire sienne une interprétation, de préférence, éthico-ascétique, sur une base pessimiste et claustrale, de la "doctrine de l'éveil": ce qui comporta, au fond, une chute de niveau. Mais cependant, dans l'Hinayâna, demeure, en une plus grande mesure, des traits de clarté, de simplicité et d'austérité, reflétant le style *ariya* originaire.

Les choses se présentèrent diversement pour le Mahâyâna, lequel se développa dans l'Inde septentrionale, dans le Tibet et dans le Népal, c'est-à-dire en des régions où l'élément mongolique, mélangé à des stratifications ethniques, encore plus anciennes, était notable. Le Mahâyâna présente une physionomie particulièrement complexe et composite, au point de ne pas rendre toujours facile un travail de discrimination. D'une part — et de manière indiscutable — se trouve en lui un plus haut niveau métaphysique; mais d'autre part, sont visibles en lui des délitescences et des altérations, non moins notables.

Quant aux éléments négatifs, on doit indiquer, en premier lieu, dans le Mahâyâna, la déchéance de la "doctrine de l'éveil", en tant qu'héritage d'une légion d'élus et de vrais ascètes, en une "religion" fortement mythologisante. Le Mahâyâna présente des aspects, selon lesquels le Bouddha ne peut être considéré comme un simple humain. Il met donc en relief la dimension transcendante, propre aux Éveillés et aux *bodhisattvas*, à ceux qui s'avancent vers l'éveil. Mais, en face de ceci, existe la divinisation, en un sens religieux, du Bouddha, lequel, ici, cesse d'être un libéré pour devenir un dieu, objet d'un culte et d'une adoration dévote. C'est ansi qu'à la fin, l'hindouisme brahmanique tenta de s'agréger cette nouvelle divinité, faisant d'elle un *avatâra*, une des manifestations de Vishnou. En relation avec un tel fait, le sentimentalité et l'imagination prirent le dessus sur le principe purement intellectuel et viril, en certains aspects du Mahâyâna. C'est pourquoi, en face de la nudité dorique du bouddhisme originaire, nous trouvons, ici, une véritable fantasmagorie fabuleuse et kaléidoscopique de centaines de divinités et de *bodhisattvas*, d'entités qui sont les personnifications mythologiques des divers états de la contemplation, de symboles, de mondes, de cieux, de prodiges. Le Bouddha devient un être transcendant en la personne d'Amitâbha, nom qui signifie " infinie splendeur", être auquel s'associa énigmatiquement un souvenir primordial. Amitâbha règne sur la "terre heureuse d'Occident" — Sukhâvatî — où n'existe, ni l'impureté, ni la mort, ni la destruction, et qui présente les mêmes aspects qu'eurent des terres analogues en d'antiques traditions occidentales, dans l'antique Égypte et même dans la mythe de Ghilgamesh: il s'agit de transpositions mythiques du souvenir du séjour originaire occidental (ou nordico-occidental) de la "race divine"[1]. Entre Amitâbha et le monde des hommes, se trouve Avalokiteçvara, avec les traits d'un médiateur divin, le "Seigneur qui regarde en-bas", mû par l'amour et par la compassion envers toutes les créatures.

Alors donc que celles-ci, d'une part, sont guidées le long du sentier de la *bhakti*, de la "dévotion" religieuse — et, en certains cas, Avalokiteçvara finit même par changer de sexe, par devenir une divinité maternelle, la Kuan-Yin du bouddhisme chinois — on fait présent, d'autre part, à chacune d'elles de la qualité *bodhi*, qui est l'élément extrasa*m*sârique, capable de produire le miracle de l'illumination. Non seulement en chaque homme, mais encore — selon les formes les plus populaires de cette foi (puisque, désormais, c'est de foi qu'il convient de parler) — en tout être vivant, considéré généralement, on voit un *buddha* en puissance. Et ici, bien entendu, ressurgissent, de manière abusivement virulente, les fantaisies réincarnationistes, comme contre-partie d'une doctrine des "mérites", prenant parfois des formes grotesques. D'existence en existence, accumulant des "mérites" en tous genres, les êtres vivants se préparent à devenir des Éveillés. Du reste, les *bodhisattvas* s'en vont à leur rencontre, assumant ici la personne d'êtres semi-célestes, qui perdent simultanément une grande partie de leurs traits olympiens: en effet, alors que, d'une part, grâce à l'éveil, les hommes n'ont pas été abondonnés à leurs seules forces, comme il en est selon la doctrine, sévère et crue, des origines, d'autre part, les *bodhisattvas* sont ceux qui se donnent de la peine pour le salut universel des hommes, qui courent derrière eux, et qui font vœu de ne pas entrer dans le *nirvâna*, avant que tous les vivants n'y soient entrés, eux aussi, avec leur aide. Doctrines certainement "généreuses" au sens démocrate, humanitaire et — pourrait-on presque dire — chrétien, mais qui n'ont en elles que bien peu de l'esprit traditionnel et métaphysique[2]. Nous ne sommes plus en face d'une doctrine *ariya* de l'éveil. Nous sommes devant une religion confectionnée pour la satisfaction du besoin de croire et du sentiment des masses, mais pour le plus grand dam de la connaissance, de la vision, claire et dure, conforme à la réalité. Plus encore: en ces aspects du Mahâyâna, ont une part non indifférente des rites, des superstitions et des pratiques magiques, représentant des reviviscences, à peine atténuées, de la promiscuité spirituelle de races inférieures ou crépusculaires. En tout ceci, ne reste donc, du bouddhisme, que le nom: il a dégénéré et il s'est adultéré en peu de siècles, jusqu'à devenir méconnaissable vis-à-vis du bouddhisme des origines.

Un second aspect de la dégénération du bouddhisme est fourni par l'aspect philosophique. Déjà la partie la plus tardive du cânon *pâli* — l'*Abhidharma* — présente souvent les mêmes traits stéréotypés, désanimés et rationalistes, qui sont, tout au plus, propres à notre scolastique médiévale. Dans le Mahâyâna, la pensée spéculative possède, certes, un souffle majeur, mais n'en donne pas moins lieu à l'équivoque déjà spécifiée. Le grand mérite du Mahâyâna consiste à avoir pris, comme base fondamentale, le point de vue, non d'un être sa*m*sârique, d'un Éveillé, non d'un homme commun qui lutte pour se libérer mais d'un *buddha*, d'un *tathâgata* — non le *terminus a quo*, mais le *terminus ad quem*. Ce qui, pour le premier, ne peut être que quelque chose de négatif et d'indéfini — le *nirvâna* — et que l'Hinayâna considéra aussi, essentiellement, selon des lointains évanescents, assume dans le Mahâyâna des traits certainement positifs. Ici, on ne parle plus tellement de *nirvâna*, mais de sa contre-partie, de l'illumination — *prajñâ* ou *bodhi*. En ses aspects les plus élevés, le Mahâyâna est précisément une doctrine de l'illumination: sinon que, en lui, le démon de la spéculation a trouvé le moyen de s'infiltrer. Ce qui, en sa véritable nature, est proprement quelque chose d'hyper-rationnel et de non-prononçable, de seulelement compréhensible sur la base d'une expérience transcendante directe, s'est souvent transformé, dans le Mahâyâna, en un concept spéculatif, devenant le centre d'un système de pensée. La "vide" — *çûnya* — et l'insaisissable *tathatâ* se sont proprement substantialisés, malgré tout, en des concepts d'une théorie spéciale de la connaissance et du monde. On découvre ainsi — avec une anticipation de nombreux siècles — des équivalences avec l'idéalisme absolu de l'Occident. Les choses n'existent pas, sinon en tant que créations de l'intelligence. En chaque phénomène, l'intelligence est la réalité originaire et permanente — *bhûtatathatâ* — intacte et identique à elle-même. Apparitions terrestres ou célestes, *samsâra*, hommes, dieux, bouddhas, tout ceci ne tire son origine que de l'intelligence. L'intelligence est comme l'eau de l'océan, et les phénomènes sont comme les vagues dont se ride sa surface; en tant que substance, elles ne constituent qu'une seule et même chose avec elle. Hors de l'intelligence, rien n'a d'existence réelle. On arrive ainsi au système de Nâgârjuna[3].

Ces aperçus, qui, en tant que vues philosophiques, n'ont rien de commun avec la connaissance supérieure, toutefois, contiennent d'elle un reflet, en sorte que, par ce fait, elles ne sont point sevrées d'un pouvoir cathartique. La chute de niveau, qu'elles raprésentent, trouva dans le Mahâyâna un retardement grâce à la présence d'un véritable ésotérisme, capable, pour des cercles restreints d'éléments qualifiés, de rectifier des théories de ce genre et de les reconduire vers le plan hyper-rationnel, auquel elles appartiennent, tout comme de découvrir le savoir secret, caché sous des formes mythologiques dans les diverses entités et dans les diverses divinités du Mahâyâna d'orientation religieuse. La théorie "idéaliste" ou — si l'on veut — "irréaliste" fut, elle-même, valorisée, moins du point de vue théorétique que du point de vue pratique: comme une espèce de pharmacopée, pour une issue de désidentification. La misère des hommes dépend du fait qu'ils prennent, pour des réalités, des choses qui n'existent que comme des créations de leur intelligence; illusionnés par l'apparence de la réalité des êtres, des choses et des phénomènes, du monde et des dieux, l'action les conduit toujours plus loin de la réalité vraie, alimente l'"ignorance", crée des liens toujours plus forts, fait se continuer la ronde irrationnelle des vivants. Qui se compénètre, au contraire, de la doctrine du "vide", de l'irréalité de tout ce qui, sur la terre ou dans les cieux, semble objectif, laisse peu à peu l'ivresse derrière lui, pressent un calme supérieur, se détache de l'action concupiscente, abandonne le bas intérêt, la haine, l'ire. Il dispose déjà l'esprit, de manière propice, pour une connaissance supérieure. En un tel sens, l'idéalisme ou l'irréalisme mahâyânique, ayant non peu de points de contact avec l'idéalisme védântin, a pu et peut avoir une valeur pratique.

C'est ainsi que se présente le problème de savoir en quelle mesure une connaissance qui, pour correspondre à une acmé transcendentale, ne devrait pas être prononcée, peut généralement fournir des "suggestions" conductrices et favoriser des moments d'illumination.

C'est proprement en relation avec ceci que, pour conclure notre exposition, nous donnerons un bref aperçu du bouddhisme Zen.

Le Zen est un des courants les plus importants du bouddhisme ésotérique, qui, de la Chine, passa au Japon où il est toujours vivace. Selon la tradition, le Zen aurait pour base une doctrine secrète, directement transmise par le prince Siddharta à son disciple Mahâkâçyapa. Transmise par une suite ininterrompue de maîtres, dès le début du VI^eme^ siècle après J.-C., cette doctrine fut transportée en Chine par Bodhidharma, comme le Bouddha historique, de naissance royale et guerrière, puisque troisième fils d'un puissant roi brâhmane du Sud-Ouest de l'Inde. De la Chine, le Zen passa au Japon, où il s'enracina profondément et connut d'importants développements. Il s'agit, en substance, d'une ramification de l'ésotérisme mahâyânique, qui, en certains points de vue du taoïsme (particulièrement dans la doctrine du "vide" de Lao-tseu) et en certaines dispositions de l'esprit chinois (surtout pour le sentiment de la nature), trouva des éléments congénères, avec lesquels il s'intégra. Quant au terme *Zen*, il est, en lui-même, l'abréviation du terme japonais, correspondant au sanscrit *dhyâna* et au pâli *jhâna* (*Ch'an* est la désignation chinoise de l'école). Mais ce terme doit être, ici, pris en une acception plus vaste que l'acception technique, par nous considérée en son lieu: elle exprime, en général, l'état d'une contemplation, se développant sous le signe du "vide".

Le Zen ne constitue pas une "anomalie extrême-orientale" du bouddhisme, comme certains l'on prétendu à tort, mais elle constitue fondamentalemente une reprise de l'exigence qui donna la vie au bouddhisme des origines, en opposition avec la spéculation et avec le ritualisme brahmânique prébouddhique. Eu effet, à un moment donné, à la suite d'un changement de termes, se vérifia dans le

bouddhisme le même phénomène de délitement, de formalisation scolastique et de survivance traditionnelle et ritualiste, qui eut lieu dans l'Inde postvédique. Le Zen se présente comme une réaction contre tout ceci, aussi énergique que celle qui fut la propre réaction, en son temps, du bouddhisme des origines. Le Zen ne veut rien savoir des spéculations, des écritures canoniques, des rites ou des divagations religieuses. Il fait étalage d'icônoclastie. Il ne disserte pas, comme un Nâgârjuna, sur la vérité transcendante, mais il veut créer, au moyen d'une action directe, les conditions pour la réaliser de fait[4].

"Les Écritures ne sont rien de plus que du papier inutile" — dit Rin-zaï, un maître zénique. Un autre semonce ainsi une personne qui était en train de brûler les livres de Confucius: "Tu aurais mieux fait de brûler les livres dans ton esprit et dans ton cœur, et non ceux-ci, écrits en noir sur blanc". Textes, dogmes, préceptes sont autant de liens — ou autant de béquilles — qu'il convient de mettre à l'écart, pour aller de l'avant, par nos propres moyens. La littérature canonique du bouddhisme est parangonée à une verrière par laquelle on contemple la grande scène de la nature: mais, pour vivre sur cette scène, il faut sauter hors de la verrière. Il y a aussi la comparaison du doigt et de la lune. Pour indiquer la position de la lune, un doigt est nécessaire: toutefois, malheur à ceux qui prennent leur doigt pour la lune. On doit penser de même à propos de la réalisation et du savoir transcendant. Tout comme "la nature a horreur du vide" — est-il dit — ainsi le Zen abhorre tout ce qui peut s'entremettre entre la réalité et nous-mêmes. Si l'on en est capable, que l'on cueille les allusions contenues dans les doctrines: mais que l'on se garde bien de se lier aux mots et aux concepts. L'idée d'une transmission spéciale du vrai savoir en dehors des textes est l'axiome d'une des écoles principales du Zen. L'état d'un *buddha* ne peut être compris que par celui qui est lui-même un *buddha* — affirme-t-on. Le décrire avec des mots est absurde: ceci aurait été impossible, même pour le noble fils des Çâkyas.

En fait d'indépendance intérieure, on rapporte l'anecdote d'un maître zénique, qui, au cours d'une matinée de gel, pour se réchauffer, brise une statue du Bouddha divinisé et la jette au feu, en disant à celui qui, avec horreur, assistait à la scène: "Pour aider autrui, le Bouddha aurait offert, non le bois de sa statue, mais sa propre vie". Le Bouddha, celui qui a enseigné à trancher tous les liens et à se tenir sans appuis, ne doit pas se transformer lui-même en un lien ou en un appui. On cite un conseil paradoxal de Rin-zaï: "Si, le long de votre chemin, vous rencontrez le Bouddha, tuez-le! Ô vous, disciples de la vérité, cherchez à vous libérer de tout objet! Ô vous, aux yeux de taupe, moi, je vous dit: pas de Bouddha, pas d'enseignement, pas de discipline!". Quant à la limite qui sépare la vision de tout ce qui est expression discursive et quant à la nécessité conséquente d'un acte, partant de l'intérieur, on trouve dans le Zen des exemples drastiques. Un disciple, qui demandait au maître de lui révéler enfin le principe fondamental de la doctrine bouddhique, est envoyé à un autre



maître. La question est posée de nouveau, et le réponse est une gifle. Ayant référé au première maître, le disciple est renvoyé au second. Il pose encore la même question, mais la réponse n'est pas diverse: une autre gifle. Il est renvoyé une troisième fois. Mais alors, dès qu'il se retrouve en face du maître, sans dire un mot, le disciple lui donne un soufflet. Souriant, le maître lui dit alors: "Tu as compris"[5]. A un prince qui discutait avec lui, un autre maître zénique déclara: "Nous ne demandons rien, ni au Bouddha, ni à la loi, ni à l'Ordre". Et le prince alors: "Si vous ne demandez rien, ni au Bouddha, ni à la loi, ni à l'Ordre, quel est le but de votre culte?". Ici, encore, la simple réponse est une gifle. On trouve fréquemment l'équivalent de la bourrade donnée à quelqu'un qui dort profondément, ou qui divague: pour l'éveiller, pour lui faire finalement ouvrir les yeux.

Les textes zéniques sont riches en anecdotes, où l'on voit que l'impulsion à savoir intellectualistement est brisée par une réponse absolument hors du sujet ou par une action brusque du maître, réponse ou action, qui, toutefois, dans un esprit mûri, agissent parfois comme une intervention chirurgicale dans un cas de glaucome. Placer brusquement devant un espace vide, dans lequel il faut sauter, en laissant tout derrière soi: soi-même, la propre mentalité, les théories, la préoccupation même de la libération. Sur le même plan se place l'usage des *kôans*: il s'agit de formules dont l'absurdité conduit celui qui est tenu à les méditer, jusqu'à la désespérance, lorsque survient une rupture, une illumination hyper-rationnelle, à l'improviste. Et encore: un homme, désirant être introduit dans le domaine de la connaissance, frappe à la porte d'un couvent zénique. Pour toute réponse, le portail est refermé si brutalement qu'il en a le bras cassé. A l'instant, l'illumination éblouit cet homme — "Quel est le temple sacré du Bouddha?" demande un autre. Réponse du maître zénique: "Une fillette innocente". "Quel est le vrai corps du Bouddha Vairocana?". Le maître dit: "Allez me remplir d'eau ce pot". Le disciple fait ce qu'il doit. Le maître ajoute: "Reportez-le où vous l'avez rempli". Rien de plus. Une assemblée a été convoquée pour entendre une allocution, attendue depuis longtemps, sur l'essence de la doctrine. Le maître se présente enfin et, sans prononcer un mot, ouvre les bras.

Ceci peut déjà conduire à un autre thème spécial du Zen: "la langue de l'inanimé". Voici ce qu'en a dit Seigen-Ishin: "Avant qu'un homme se mette à l'étude du Zen, pour lui les montagnes sont des montagnes et les eaux sont des eaux. Lorsque, grâce aux enseignements d'un maître qualifié, il a eu la vision intérieure de la vérité du Zen, pour lui les montagnes ne sont plus des montagnes, et les eaux ne sont plus des eaux. Mais, ensuite, lorsqu'il a rejoint réellement l'asile du calme, de nouveau, les montagnes sont des montagnes, et les eaux sont des eaux, pour lui".

La seconde phase correspond visiblement au *nirvâna* qui a le *samsâra* devant lui; la troisième phase correspond au *nirvâna* absolu qui ne laisse pas

de résidus. Le "retour" doit être interprété à la manière de cette expérience libérée, où tout dualisme est résolu, dualisme dont nous avons parlé à propos de la doctrine mahâyânique du "vide" et de la *tathatâ*. Dans le Zen, on tend, par ailleurs, à ce que la nature même suggère cette expérience désindividualisée et libérée, afin de favoriser des instants d'illumination, mais aussi le sens de ce changement d'état, en quoi consiste l'essence de la vie. L'esprit doit arriver à sentir que toutes les choses se manifestent et se révèlent selon une perfection absolue et sans pareille: c'est seulement alors que l'on pressentira aussi ce *nirvâna*, qui ne laisse rien derrière lui, ni hors de lui: ce qui correspond aux montagnes qui redeviennent des montagnes et aux ondes qui redeviennent des ondes. A cet égard, une comparaison est des plus expressives: "L'ombre suit le corps, l'écho sort de la voix. Qui, en suivant l'ombre, fatigue le corps, ne sait pas que c'est le corps qui produit l'ombre; et qui hausse la voix pour suffoquer un écho, ne sait pas que la voix est la cause de l'écho". On dit encore: "Le sujet atteint le calme, lorsque l'objet vient à manquer; l'objet vient à manquer, lorsque le sujet atteint le calme". Lao-tseu avait déjà enseigné: "Lacher pour prendre". Le Zen répète: "Lache la prise, laisse que les choses soient comme elles sont". Il s'agit de créer un état d'identité absolue avec soi-même, privée de signes, sevrée d'intentions. C'est ainsi que, dans le Zen, à la suite du taoïsme, on parle de l'action qui consiste en un non-effort ou en une non-intention — *anabhoga-caryâ* — et d'une résolution correspondante, semblable à un "vide" — *anabhoga-pranidhâna*. On dit encore: "De même que deux miroirs sans tache se reflètent l'un dans l'autre, de même, le fait concret et l'esprit doivent se tenir l'un en face de l'autre, sans que s'interpose rien d'étranger entre eux". Il s'agit, encore une fois, de la *catharsis* de la sujectivité, de la destruction de la "psychologie", à quoi visait déjà le *yathâ-bhûtam* du bouddhisme des origines, la vision transparente, conforme à la réalité. C'est de cette façon que la nature, en sa liberté et en son impersonnalité, en son extranéité à tout ce qui est subjectif et affectif, peut faire pressentir l'état d'illumination. Voici pourquoi le Zen déclare que la doctrine, plus que dans les textes du canon, se trouve enclose en des faits simples et naturels, et que l'univers est la véritable écriture du Zen et le corps du *tathâgata*. "Arbres, herbe, montagnes, courants, astres, mer, lune — c'est avec cet alphabet que sont écrits les textes zéniques". — "L'inanimé peut-il prêcher la doctrine?". Hui-chung répond: "Oui! il la prêche avec des mots éloquents et sans trêve". "Tout est vide, lucide, et porte en soi un principe illuminant". Le soleil se lève. La lune décroît. Hauteur des montagnes. Profondeur de la mer. Fleurs printanières. Fraîche brise estivale. Automne de la vaste lune. Flocons de la neige hivernale. "Ces choses, peut-être trop simples pour qu'un observateur commun leur prête attention, possèdent pour le Zen une signification profonde". "Qu'est-ce que la vérité?" demande un disciple. Comme réponse, le maître Yo-shan montre du doigt le ciel, puis une cruche d'eau, et dit: "Voyez-vous?". L'autre répond: "Non!". Yo-shan réplique: "Le



nuage est dans le ciel et l'eau est dans la cruche". Rien de plus. Tüng-shan dit: "Comme est merveilleuse la langue de l'inanimé. Vous ne pouvez pas l'ouïr avec les oreilles, mais vous pouvez l'entendre avec les yeux". Ouïr avec l'œil de l'intelligence, non avec la perception, non avec la logique, non avec la métaphysique. Autre maxime zénique: "Les feuilles qui tombent, à l'égal des fleurs qui s'épanouissent, nous révèlent la sainte loi du Bouddha". On doit seulement se garder de confondre tout ceci avec un esthétisme lyrique *sui generis*. Le sentiment extrême-oriental de la nature, simplifié, particulièrement transparent, ainsi qu'il a été dit, a sa part, ici. Mais le point fondamental est de remonter, de la nature, libre d'âme, qui est seulement elle-même, mondée d'affections et de la subjectivité, au regard, pour lequel "les montagnes sont redevenues des montagnes, et les eaux, des eaux". Une formule zénique, qui, en une certaine manière, résume la doctrine, est la suivante. "Refléter en soi-même et reconnaître son propre visage, tel qu'il était avant le monde" (Huei-neng).

En liaison avec le message de l'inanimé, existe un style, chez lequel le signe, le geste, le symbole, prennent la place de la parole. Nous avons déjà cité le cas du maître zénique, qui, devant l'assemblée des moînes, réunis pour une allocution sur la doctrine, se limite à entr'ouvrir les bras. Un autre se contente de lever le doigt. Un autre présente un bâton. On rapporte que Mahâkâçyapa fut choisi par le Bouddha pour la transmission de la doctrine ésotérique, à la suite de cette circonstance: devant ses disciples, le Bouddha avait levé à deux bras un bouquet. Seul entre tous, Mahâkâçyapa sourit et inclina la tête, en manière d'assentiment. Les mots limitent. Un signe, au contraire, peut favoriser, à un moment adéquat, des instants d'illumination.

Étant donnés ces antécédents, il est loisible de comprendre pourquoi le Zen insiste, plus que tout, sur cet éveil spirituel, ou changement intérieur d'état, qui a un caractère brusque, discontinu. Le *satori*, c'est-à-dire l'ouverture du "troisième œil", l'illumination, est pour lui une condition qui intervient subitement, en détruisant tout précédent, en se posant comme privé d'origine, sevré de "devenir". On reprend, dans le Zen, le thème du *Vajraccbedikâ*: le *tathâgata* est ainsi appelé, parce qu'il ne vient de nulle part et qu'il ne va nulle part. "A son apparition, il ne vient de nulle part, et, à sa disparition, il ne va nulle part — et ceci est le Zen". Et encore: "Où il y a réellement une entrée ou une sortie, il n'y a pas la grande contemplation. Le Zen [l'état contemplatif, l'état d'illumination-éveil] est dans son essence sans naissance". Enfin: "Chercher la Voie, signifie sortir de la Voie".

Nonobstant tout ceci, dans le Zen, se sont différenciées, à un moment donné, deux écoles: celle du Sud — *yuga-pad* — qui insiste davantage sur la discontinuité de l'éveil; et celle du Nord — *krama-vrittya* — qui adment, au contraire, une certaine gradualité. Mais, selon l'une comme selon l'autre, il est essentiel, à un certain moment, de savoir "sauter hors du Moi", de savoir "vomir le Moi". Ceci peut être également facilité par des sensations violentes, voire

même par une douleur physique, par quelque chose qui, selon un dicton chinois, "fait se tordre neuf fois, et encore plus, les viscères". Nous avons déjà rapporté l'épisode du bras cassé par le portail du monastère. Il n'est pas le seul. En certains milieux, semble être actuellement pratiquée une opération, semblable à l'étranglement, par laquelle le disciple, opportunément préparé, est poussé comme devant un vide, dans lequel il doit sauter.

En matière de préparation, les orientations du Zen ne diffèrent pas essentiellement de ce qui a été déjà exposé à propos de l'ascèse *ariya*.

*Premier point*

Se rendre maître des objets extérieurs, en substituant une condition d'activité à celle, habituelle, de passivité. Se rendre compte qu'en toute circonstance où le désir pousse un homme vers une chose, ce n'est pas lui qui a la chose, mais c'est la chose qui a cet homme. "Qui aime une liqueur, croit boire, alors que c'est la liqueur qui le boit". Se détacher. Découvrir et aimer le principe actif en soi.

*Second point*

Maîtrise du corps. Affirmer la propre autorité sur l'organisme entier. "Imaginer le corps comme s'il était détaché de vous: s'il crie, faites-le taire, comme fait un père sévère avec son enfant. S'il est capricieux, semoncez-le, comme l'on fait avec un cheval, tenu par le mors. S'il est malade, administrez-lui ce qui est adéquat, comme fait un médecin avec le patient. S'il désobéit, châtiez-le, comme le maître châtie l'élève turbulent". Se tremper physiquement. Engager avec soi-même une "épreuve de persévérance", en s'habituant, par exemple, à supporter, en hiver, un froid de glace, et, en été, une chaleur torride. Et ainsi de suite.

*Troisième point*

Contrôle de la vie mentale et émotive, pour déterminer et consolider un état d'équilibre. Ne manque pas l'appel à la "race intérieure". Il est ridicule — dit-on dans le Zen — qu'un être, doté de la nature d'un *buddha*, né pour être le seigneur de toutes les réalités matérielles, soit pris par de petits soucis, soit pris de peur pour des phantasmes, par lui créés, se laisse altérer l'esprit par les passions, dissipe son énergie vitale en des choses négligeables. Anxiétés, récriminations ou nostalgies du passé, imaginations ou anticipations du futur, inimitiés, vergogne, trouble: que tout ceci soit mis à l'écart. On peut, éventuellement, recourir à la théorie "irréaliste", utile à faire comprendre l'irrationalité de tant de mouvements de l'esprit et pour parvenir à la domination du cœur. En plus, se



simplifier, émonder résolument la végétation parasitaire des pensées vaines et confuses. A la demande: "Comment apprendrai-je la loi?", un maître — Poh Chang — répondit: "Mangez quand vous avez faim et reposez-vous, quand vous êtes fatigué". Le calme, l'équilibre — le *samatha*, dont nous avons parlé maintes fois — doit devenir un habit. Une anecdote: commandant une armée durant une guerre, O-yô-mei, jusque dans son quartier-général, s'occupait des doctrines zéniques. Apprenant que ses troupes de première ligne ont été enfoncées, il continue à parler tranquillement. Peu après, lui arrive la nouvelle qu'en son développement ultérieur la bataille s'est, au contraire, conclue avec une victoire. Le chef reste calme comme précédemment et, même alors, n'interrompt en rien le fil de ses propos. Telle est la voie pour pressentir, petit à petit, un principe qui est aussi peu altéré par le doute, que la lumière solaire par la brume ou par les nuages.

*Quatrième point*

"Jeter dehors le mental" ou "le Moi", comme il a été déjà dit. C'est ici, qu'au-delà de toute préparation, on trouve une discontinuité, car il s'agit d'un véritable changement d'état. C'est ainsi que l'on peut dire: "Le *satori* survient à l'improviste, lorsque vous avez épuisé toutes les ressources de votre être". A qui s'étonnait de s'entendre dire que le monde rentre dans l'esprit, un maître zénique répondit, disant que la difficulté consiste plutôt à faire entrer l'esprit dans le monde. Il s'agit de la rupture de l'enveloppe, constituée par le mental, dont on parle dans un texte mahâyânique déjà cité. C'est seulement alors que l'on aura l'intuition que le *nirvâna*, entendu comme terme d'une opposition, est lui-même une illusion, un lien, l'objet d'un savoir imparfait.

Le Zen se sert d'un double symbolisme pour l'ensemble de la discipline: celui des "cinq degrés du mérite" et celui des vicissitudes de l'homme et du taureau (ou de la vache sauvage).

Le premier "degré du mérite" correspond à "se tourner" — analogue à *pabbajjâ*, au "départ" de l'antique enseignement bouddhique: l'homme se soustrait au monde extérieur et se tourne vers le monde intérieur. Le "Moi" illuminé, extrasa*m*sârique, est ici représenté comme un roi, dont on se déclare sujet et simple soldat.

Second "degré du mérite": "service" — c'est-à-dire fidélité et loyalisme envers ce souverain intérieur.

Troisième degré: "valeur", celle que l'on doit démontrer, en affrontant et en combattant tout ce qui se révolte contre le roi.

Vient ensuite le "mérite de qui coopère", appartenant à celui qui n'est pas un simple préposé à la défense et au combat, mais qui est admis au gouvernement positif de l'État.

Dernier "degré du mérite": l'"au-delà du mérite" ou "mérite qui n'est pas mérite" (expression à entendre selon le même sens que l'"agir sans agir") — c'est le rang même du roi, dont on assume la nature. Ici, l'action cesse ou, si l'on préfère, l'action se manifeste sous la forme de non-action, de spontanéité. L'être et la loi ne font qu'un. Ou encore: il n'y a plus de loi. On pourrait peut-être voir, ici, le juste lieu de la dangereuse vérité ésotérique, selon laquelle chercher la libération est une manie, car il n'y a pas de temps durant lequel on ait été lié.

Et maintenant passons au second symbolisme zénique, réuni en dix illustrations connues, correspondant à dix moments des vicissitudes d'un bouvier et d'un taureau.

Le Soi — ce qui, dans la précédente allégorie, est représentée par le roi, à savoir l'élément "illumination", *bodhi* — est conçu sous les espèces d'une pierre précieuse, toujours claire et toujours pure, même lorsqu'elle est ensevelie dans la poussière. Il s'agit de la retrouver. Le bouvier cherche le taureau.

La première figure est précisément la recherche incertaine.

La seconde figure est l'espérance: l'animal n'a pas encore été vu, mais on en découvres déjà les traces.

Troisième figure: on voit de loin le taureau, et le bouvier s'avance prudemment vers lui.

Quatrième figure: le taureau est subitement empoigné, et c'est en vain qu'il cherche à se libérer.

Cinquième figure: l'animal est apprivoisé, dompté et nourri, si bien qu'à la fin il suit le bouvier, presque comme s'il était son ombre.

Sixième figure: par l'animal qui lui sert de monture, le bouvier est reconduit chez lui.

Septième figure: "oublier l'animal et se souvenir de l'homme".

Huitième figure: "oublier aussi bien le taureau que l'homme". La figure correspondante ne montre rien d'autre qu'un grand cercle vide: nous sommes au point du surpassement de tout dualisme dans le "vide", dans la conscience libérée.

Neuvième figure: retour aux origines et à la source — on se souviendra de la maxime zénique: "retrouver son propre visage, tel qu'il était avant le monde".

Dernière figure: aller à la ville avec les mains ouvertes, phase à rapprocher de celle en laquelle "les montagnes redeviennent montagns, et ondes, les ondes". C'est le point où la transcendance se fait la clarté d'une immanence absolue, plus sous le signe de la liberté que de la libération.

Les maîtres zéniques enseignent que l'Ordre saint des *ariyas* antiques, assis autour du prince Siddharta, est toujours réuni près du Pic du Vautour, c'est-à-



dire au lieu symbolique, où, selon les textes mahâyâniques, on fait, de préférence, parler l'Éveillé, lieu qui reproduit aussi l'idée traditionnelle du centre, suprême et occulte, du monde.

[1] Cfr. J. Evola, *Révolte contre le monde moderne*, II, 4-5. - Pour Sukhâvatî, cfr. les deux *Sukhâvatî-vyûha*, in *Sacred Books of the East*, tôme xlix.

[2] Ajoutons que la conception du *bodhisattva*, qui n'entre pas dan le *nirvâna*, avant que tous les autres êtres ne soient, eux aussi, libérés, est une déformation due à la transposition d'une idée métaphysique dans le domaine extérieur et moral. Le sens vrai, ésotérique, est, au contraire, celui-ci: la libération n'est pas absolue, tant que subsiste, dans l'expérience de l'Éveillé, quelque chose qui semble n'être pas libéré. Il ne s'agit pas de s'ingénier à faire en sorte que les autres parviennent à l'éveil, car il s'agit de sentir que le but suprême est le point où le *nirvâna* est identique au *samsâra*. Avant ceci, subsiste l'"ignorance" et il n'est pas licite de se retirer dans le *nirvâna*, parce qu'il ne serait pas le vrai *nirvâna*. Tel est le sens ésotérique du "vœu" du *bodhisattva*, vœu qui apparaît déformé en un sens humanitaire et social dans les vues ci-dessus indiquées. Du reste, ce serait une absurdité évidente, dans le Mahâyâna, d'une part, de proclamer que le monde entier n'existe que d'une manière illusoire, comme un mirage de songe et, d'autre part, se proposer la mission d'aider et de "sauver" tous les êtres, qui, selon la "sapience transcendante", sont eux-mêmes illusoires, "sans Moi".

[3] *Note du Traducteur*

Pour les profanes, les impétrants et les néophytes, il sied d'ajouter très brièvement que, durant le IIe ap. J.-C., Nâgârjuna enseigna que les réalités ultimes ne pouvaient être exprimées qu'en termes négatifs, selon la formule '*n'eti*' (= ce n'est pas). Il fut le fondateur du système *mâdhyamika*, dont les représentants "n'acceptent la connaissance, ni comme perception, ni comme raisonnement, c'est-à-dire qu'ils n'admettent pas que les moyens dits de connaissance aient une valeur logique et ils refusent même cette valeur aux deux seuls *pramâna* admis par les logiciens bouddhiques. La raison en est qu'il n'y a ni sujet, ni objet; ni monde intérieur, ni extérieur; ni quelque chose, ni rien; la connaissance elle-même n'aboutit pas à des données positives. Rien n'existe en soi, mais tout est produit, la pensée aussi. La faculté même d'apprendre les relations est une relation, la relation pure est inintelligible", ainsi que l'a écrit Amalia Pezzali, dans une admirable étude, étrangement dédiée à Paul VI, intitulée *Sântideva, mystique bouddhiste des VIIe et VIIIe siècles*, éditions Vallecchi, Florence 1968.

[4] Les données et les citations de textes, en ce qui suit, ont été extraites de: Kaiten Nukariya, *The Religion of the Samurai*, London 1913 et D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, London 1950[2]; *Living by Zen*, London 1950; *Manual of Zen Buddhism*, London 1951; *The Zen doctrine of no-mind*, London 1952. Cfr. également les applications psychologiques, tentées par H. Benoît, *La Doctrine suprême*, Paris 1956 — et en outre: *Passe sans porte* (Wu-men-kôan), Paris 1968.

*Note du Traducteur*

Les chercheurs traditionnels et les amateurs intelligents pourront également consulter: D.T. Suzuki, *Zen Buddhism*, New York 1956; Senzaki & McCandless, *Buddhism and Zen*, New York 1953; Alan Watts, *The Way of Zen*, New York 1949; William Briggs, *Anthology of Zen*, New York 1931; Kakuzo Okakura, *The Book of Tea*, Tôkyô 1958; Eugen Herrigel, *Zen in the art of archery*, London 1975, et *Le Zen dans l'art chevaleresque du tir à l'arc*, Paris 1970; Nancy Wilson Ross, *Le monde*

*du Zen*, Paris 1970; Michel WALDBERG, *Forêts du Zen*, Paris 1974.

[5] L'anecdote entend souligner la nécessité de ce qui, dans le Zen, est appelé *jiriki* (opposé à *turibi*), c'est-à-dire "acte propre", propre initiative, partant de l'intérieur. - Sur le plan profane, il existe une curieuse correspondance avec un bref récit de Charles Baudelaire (in *Le Spleen de Paris*, XLIX, *Assommons les pauvres!*), dont le protagoniste frappe un mendiant misérable et implorant, jusqu'au moment où celui-ci se met à rendre les coups, et dit: "Monsieur, *vous êtes mon égal*! Veuillez me faire l'honneur de partager avec moi ma bourse; et souvenez-vous, si vous êtes réellement philanthrope, qu'il faut appliquer à tous vos confrères, quand ils vous demanderont l'aumône, la théorie que j'ai eu la *douleur* d'essayer sur votre dos".



# XII

## LES *ARIYAS* SIEGENT ENCORE AU PIC DU VAUTOUR

Ainsi que nous l'avons dit au début, le présent livre s'est proposé essentiellement d'indiquer les horizons et les voies propres d'une réalisation spirituelle, basée sur le principe ascétique du "détachement". A telle fin, nous avons choisi le bouddhisme des origines, parce qu'il se présente comme la tradition qui, plus que toute autre, a élaboré un système complet, clair et cohérent de pratiques correspondantes. En premier lieu, le présent essai sert donc de contre-partie à d'autres de nos œuvres, avec lesquelles nous avons fait connaître des doctrines qui, pour rejoindre le même but — la déconditionalisation de l'être humain, l'éveil illuminant, l'ouverture initiatique de la conscience — ont indiqué des voies différentes.

Ainsi donc, nous n'avons pas entendu, à proprement parler, faire une apologie du bouddhisme. Toutefois, notre intention nous a conduit nécessairement à mettre en évidence des dimensions en profondeur de cette tradition, qui ont été oblitérées et qui pourront même sembler inusitées, étant donné ce que l'on pense couramment du bouddhisme. Et il ne s'agit pas seulement des Occidentaux. Si un personnage représentatif, comme le *pandit* Nehru, eut à déclarer, alors qu'il était le chef du gouvernement hindou, que le monde se trouvait devant cette alternative: ou le bouddhisme, ou la bombe à l'hydrogène, il a fourni avec ceci un exemple caractéristique du plan sur lequel le bouddhisme, en sa propre patrie d'origine, est allé finir — le plan d'un pacifisme efflanqué et humanitaire — et il nous a donné aussi l'exemple d'une négligence typique de valences, fort diverses et possibles, du même bouddhisme[1].

C'est pourquoi pourront peut-être trouver place, ici, quelques brèves considérations additives sur ce que les valeurs, appelées par nous "ascétiques",

semblent signifier, même en dehors du domaine spécifique, par nous traité, et en relation avec la civilisation actuelle.

Bien entendu, cette civilisation se trouve en antithèse, et la plus complète, vis-à-vis de la transcendance ascétique. En elle, les formes mêmes de l'ascétisme à caractère religieux ne représentent plus, désormais, que des résidus. Les grands Ordres contemplatifs catholiques achèvent de s'éteindre ou de se fossiliser, conséquence logique de l'orientation bourgeoisement morale, socialisante, à base d'assistance sociale et même de pastorale démocrate et de politicaillerie sectaire, que propose le catholicisme actuel.

Le problème religieux mis à part, problème qui, comme on l'a vu, n'a pas une relation directe avec l'ascèse supérieure, il s'agit de l'orientation fondamentale de l'esprit moderne. S'il s'agissait de caractériser la civilisation moderne — celle que non peu continuent à considérer comme *la* civilisation par excellence — on pourrait dire qu'elle est, non seulement une civilisation purement sa*m*sârique, mais qu'elle est aussi, entre toutes, la civilisation qui, du sa*m*sârique, a fait un culte véritable, en l'exaltant et en jetant discrédit et mépris sur tous points de vue différents. Il s'ensuit qu'aujourd'hui, on ne sait plus ce qu'est, ni ce que peut être, une réalité hypertemporelle en transcendante en un sens positif, réalité qui, par ailleurs, ne saurait éveiller le moindre intérêt. C'est là un objet de simple "histoire des religions". L'historicisme, l'irrationalisme, les variétés de la religion de la vie, l'évolutionisme, le matérialisme historico-dialectique, sont devenus les expressions authentiques de l'esprit de l'époque et la contrepartie culturale[2] de l'"activisme" occidental, de la vie immédiate des derniers temps, laquelle, close dans le cercle de réalisations purement temporelles et contingentes, est conduite par un mouvement illimité et insensé, par des forces obscures et collectives, qui se soustraient à tout vrai contrôle, avec l'aide d'une démonie de la technique, de la mécanisation, et de la production. Si cette civilisation ne cesse de moissonner plus de victimes que n'en requit jamais aucune idole barbare, elle est devenue telle, qu'en elle, même l'héroïsme, le sacrifice et la lutte présentent, presque sans exception, un caractère, sevré de lumière, "élémentaire", uniquement terrestre: et ceci, précisément, à la suite de l'inexistence de tout point de repère transcendant.

L'avènement d'une civilisation semblable avait été prognostiqué par divers enseignements traditionnels. Entre tous, est désormais bien connu, par exemple, celui qui se rapporte au *kali-yuga*, à l'âge obscur, équivalent à l'âge hésiodéen du fer, et à l'âge du loup et de la hache, défini par la mythologie nordique. Pour le bouddisme lui-même, n'ont pas été étrangères des prévisions analogues à propos des temps à venir[3]. Désormais la situation est elle, que penser à la possibilité d'une réaction, efficace, de reconstruction générale, n'est que frivolité: entre autre, ceci signifierait que l'on ignore tout de la concaténation des causes, qui, à travers les temps, ont conduit jusqu'à un tel état de fait[4]. Quoi qu'il en soit, de pareils problèmes sortent du cadre des considérations présentes. A propos de civilisation générale, on peut uniquement dire que, seul, l'éveil de forces de l'"être", de forces de centralité et de stabilité — contre celles du monde du devenir, de l'immanence et de l'identification sa*m*sârique — pourrait rétablir un équilibre et devancer une catastrophe. Mais il est, aujourd'hui, impossible de voir comment on pourrait parvenir à un tel éveil.

Ce qui, en ses grandes lignes, ou bien selon une orientation, générale et irréversible, du monde moderne, apparaîtra utopique, peut toutefois être constamment proposé aux individualités, encore debout, qui entendent se défendre. Et, ici, survient à propos la référence aux valeurs, que nous avons dénommées "ascétiques".

A cet égard, deux possibilités sont à prendre en considération. La première est la plus voisine à l'esprit originaire de la tradition, qui se trouve étudiée dans le présent livre. Il est aisé de reconnaître la valeur que maints comportements et maintes disciplines, exposés en tout ce qui précède — pour autant qu'adéquatement adaptés (et donc en séparant tous les éléments spécialisés, locaux et exotiques) — peuvent offrir pour le but essentiel qui se pose, aujourd'hui, à l'homme différencié: "Faire en sorte que ce sur quoi on ne peut rien, ne puisse rien sur nous". Par qui le peut et par qui le veut, cette ligne est susceptible d'être prolongée jusqu'à un détachement complet, et pas seulement intérieur, du milieu ambiant.

La seconde possibilité concerne celui qui veut tenir bon, sans se retirer. Ici, le problème est de susciter en soi-même une dimension ultérieure, à savoir la dimension de la transcendance, pour y prendre ferme résidence et, en partant d'elle, pour ordonnancer sa propre conduite, même en un monde comme le monde actuel, et alors, non dans le monde de la contemplation, mais en celui de l'action.

Sans vouloir redire tout ce que nous avons déjà dit en diverses autres occasions, nous relèverons ceci: alors que, dans le monde moderne occidental, l'"action" est la parole d'ordre, un tel monde, en réalité, ne semble connaître de l'action que des formes particulièrement dégradées et "passives". Comme action véritable, on ne peut, en effet, concevoir que celle de celui qui n'est pas pris par elle, l'action procédant d'un principe qui, tout en étant détaché et, en soi, "immobile", est vraiment le seigneur du mouvement. L'élément impassible sattasa*m*sârique, l'élément "être", est la condition nécessaire et suffisante. Lorsqu'il manque, l'action est "passive" et n'est pas véritable action. Profondément vrai est le caractère "féminin", attribué par un enseignement hindou à la simple activité, au pur mouvement ("élan vital" compris — ajouterons-nous), alors qu'en cet enseignement la virilité se trouve rapportée au principe immuable de l'"être". En Occident, également, le concept aristotélicien du "moteur immobile" pourrait, par exemple, suggérer des significations analogues, une fois transporté hors du plan purement métaphysique, alors que ce que dit un Plotin, à l'égard du devenir qui est "seulement la fuite des êtres qui sont et qui ne sont pas" peut

valoir comme la meilleure caractérisation du "dynamisme" occidental et, désormais, général — planétaire.

Or donc, lorsque le principe, qui est invoqué, non pour le pur détachement, mais pour toute action, n'est point présent grâce à une dignité naturelle, seule, une "ascèse" peut l'éveiller et le faire prévaloir. Ainsi la valeur générale de cette ascèse apparait confirmée — soit à l'égard d'une civilisation, qui, pour idéal, n'a point l'agitation, mais la véritable action (en se référant à l'Occident, on peut souligner que, pour une rectification, il ne s'agirait point de passer à des valeurs, diverses de celles de l'action, par exemple, aux valeurs "contemplatives" selon le sens religieux, étrangères, au fond, à la véritable nature de l'homme européen, mais de faire proprement prévaloir les formes supérieures de l'action et de la "voie de l'action") — soit (et c'est justement ce qui intéresse ici) dans les cas indiqués d'individus qui veulent rester actifs dans un monde comme le monde actuel et qui entendent même tenter l'aventure d'"enfourcher le tigre"[4].

Nous avons déjà dit que l'antique bouddhisme considéra des disciplines données, selon les aspects pour lesquels elles ne valent que "pour la vie". En général, ce qui est transcendance agit de manière diverse, selon le circuit où on l'insère. Par exemple, il n'existe probablement pas de texte occidental à large diffusion, en qui aient été données, à l'héroïsme et à l'action guerrière, une justification et une valence métaphysique, aussi précises que celles que l'on découvre dans la *Bhagavad-gîtâ*, et ceci, précisément en rapport avec la transcendance[5]. Bien qu'avec des limitations, se rapportant au caractère de la religion dominante, le Moyen-Age occidental connut des Ordres ascétiques et guerriers. Un exemple particulier, ayant une liaison étroite avec le sujet du présent ouvrage, est constitué par le Japon. C'est ainsi que le Zen, forme ésotérique de la doctrine bouddhique, a pu être appelé, en ses applications diverses, "la religion des samouraïs", c'est-à-dire de la noblesse guerrière nippone[6]: après la guerre russo-japonaise, il fut considéré comme la doctrine la plus adéquate pour servir de contrepartie spirituelle et ascétique à la résurrection de cette nation. Selon l'éthique traditionnelle japonaise, si un homme est un homme véritable, et non un animal, il ne peut être que "samouraï": courageux, droit, plein de foi, viril, d'une dignité courtoise, également prêt à tous les sacrifices actifs.

Sinon que les préceptes de virilisme, de loyauté, de courage, de contrôle de l'intelligence, des instincts et de l'action, de mépris pour une vie flasque et pour le luxe vain, propres au *bushido*, à l'éthique de la noblesse guerrière des "samouraïs", ont trouvé dans la susdite doctrine — ultime émanation de la "doctrine de l'éveil" et de ses disciplines — leur confirmation et une intégration toute spéciale[7]. Il est loin d'être privé d'intérêt de relever (toujours en relation avec les valences possibles d'une "ascèse" donnée) qu'en ce cadre, a pu se définir une forme très particulière, inconditionnée et lucide, d'héroïsme: non l'héroïsme "tragique", l'héroïsme de l'exalté ou du furibond, mais l'héroïsme de celui qui peut faire don de sa propre vie, en une manière libre de sentiments, avec une



vue exacte des fins de cette donation, avec indifférence pour la propre personne, parce qu'il n'*est* pas vie et parce qu'il n'*est* pas personne, mais parce que le vrai centre de lui s'est déplacé sur un plan plus profond. Il y a lieu de supposer l'existence d'une formation intérieure non diverse dans le phénomène des *kamikazés*, des pilotes librement voués à la mort, en des vols sans retour, durant la seconde guerre mondiale[8].

Mais en dehors de ces cas-limites, on doit considérer toute la part qu'au Japon, des doctrines de ce genre, une fois traduites en une vision du monde, ont eu dans la révélation et dans la formation d'une dimension en profondeur, pour un ensemble d'activités et de comportements dans la vie pratique de chaque jour, jusque dans les arts et dans l'artisanat, dans le tir à l'arc et dans la lutte, dans l'arrangement des fleurs et dans la préparation du thé, en toute une série de ritualisations libératrices[9].

Ces indications ne sont donc pas hors de notre sujet, pour indiquer une des significations non-étrangères, qu'une "ascèse" peut avoir "pour la vie", et aussi pour l'"au-delà de la vie": comme pour restituer au bouddhisme certaines de ses valences qui, ainsi que nous l'avons indiqué, sont loin d'appartenir à la conception que peuvent en avoir même des personnes cultivées et des bouddhistes pratiquants d'aujourd'hui.

Quant à l'usage transcendant d'une ascèse du type, ici, considéré, nous en avons déjà indiqué l'essentiel au cours de notre exposition. La voie, qui lui est propre, n'est pas essentiellement diverse, quant au but, de la voie initiatique, car elle correspond à une vraie volonté de l'inconditionné, car elle se développe au-delà du théisme et de l'athéisme, car elle est opposée à tout panthéisme, car elle se propose à des natures libres et viriles. La doctrine originaire des *ariyas* ne fait pas de concessions aux faiblesses humaines. Pareillement important est son fond essentiel de vision du monde: même en dehors des perspective absolues de cime, elle est opposée à toutes les toquades évolutionistes et historicistes. Un "sens" du devenir n'existe pas. Le devenir, le sa*m*sâra, est une condition d'existence, sans début, ni fin (la limite n'étant que celle de la durée de la manifestation cosmique, en général). C'est un "tourner-en-rond". On ne rejoint pas la "fin du monde", en suivant le courant. La direction, le long de laquelle peuvent se déterminer l'éveil et la grande libération, est verticale — et elle n'a que faire avec le cours de l'histoire. Une fois de plus, existe un parallèle précis, par nous déjà rappelé, avec l'antique Occident préchrétien: le *samsâra* correspond au cycle héllénique de la "génération" ou de la "nécessité". L'initié se sépare de lui et le transcende.

Quant aux tentations que présente pratiquement cette voie de réalisation — puisque, pour suivre le modèle du Bouddha historique, elle ne demande pas d'aides extérieures, refuse les appuis et se base essentiellement sur l'action de l'individu, chez qui s'est éveillée la vocation correspondante et qui comprend les diverses pratiques — nous en avons déjà dit l'essentiel. On sait qu'aujour-

d'hui, en certains conventicules spiritualistes, l'idéal américain du *self-made man*, de l'homme qui provient du néant et qui se fabrique lui-même, a été étendu au domaine initiatique, donnant lieu à des divagations, à propos d'une présumée initiation "moderne" et vraiment occidentale[10]. Le "nouveau" et le "moderne" ne trouvent pas de place dans le domaine dont il s'agit ici. Toutefois, on ne peut négliger le fait que la situation du monde actuelle est telle, que l'homme se trouve effectivement seul, et que les liaisons, qui, en d'autres époques et en d'autres aires, pouvaient favoriser son effort ou le diriger adéquatement, sont venues ou sont sur le point de venir à s'affaiblir toujours plus. C'est pourquoi il ne s'agit pas seulement de tentations, et le problème peut être également posé en dehors des divagations indiquées. Celui qui, en une telle situation, a confiance en son propre destin, peut reconnaître la valeur actuelle que, par force majeure, aussi et surtout, possède la voie *ariya* de l'éveil, en tant qu'esprit et orientation, en son autonomie. Du moins, una partie de cette voie peut être parcourue individuellement, en brûlant toutes les entraves. Nous relèverons, en passant, que pourrait avoir une certaine valeur symptômatique l'attraction, certes confuse, que le Zen semble avoir exercé sur certains éléments anarchiques, existentialistes et "brûlés", de la dernière génération, en tant qu'alternative dans un monde où "Dieu est mort" et où "le désert s'accroît", selon les termes de Friedrich Nietzsche.

A l'égard spécifique du Zen, il y a toutefois à indiquer une équivoque, lorsque, dans l'attraction ci-dessus, prennent part certaines perspectives, concernant, imprévues et apparemment gratuites, des ruptures libératrices de niveau, fort alléchantes pour celui qui ne tolère pas des disciplines serrées, comme celles qui formèrent, ainsi qu'on l'a vu, la base solide de la voie originaire de l'éveil. A cet égard, un japonais, Daisetz Taitaro Suzuki, représentant moderne de cette école, s'est servi, toutefois, et avec opportunité, de l'image d'un réveil-matin, dont la sonnerie, à un moment donné, se déclenche au juste moment, mais seulement parce qu'au préalable, le réveil-matin avait été remonté.

Quoi qu'il en soit, même avec ces réserves, la signification principale, nullement périmée, de la voie des *ariyas*, en certaines parties essentielles — abstraction faite des finalités absolument transcendantes — ne peut pas ne pas rester confirmée pour l'homme d'aujourd'hui, qui lutte contre le monde absurde, dont il est entouré, et qui a le sentiment d'une liberté supérieure, presque nécessaire comme une condition de vie.

Si le présent livre, entre autre, pouvait contribuer en partie à susciter chez quelqu'un ce sentiment, nous aurions alors la hardiesse de répéter, à cet égard également, la formule: *katam karanîyam* — "il a été fait ce qui devait être fait".



[1] Etant mis à part ce que nous dirons, plus loin, du bouddhisme japonais, et outre à rappeler le fait que le fondateur d'un des plus grands empires de l'Inde fut un bouddhiste, Açoka, on peut ajouter qu'à partir du IIeme siècle avant J.-C., les bouddhistes appuyèrent avec enthousiasme les rois, durant les guerres qu'ils entreprirent, qu'ils en accompagnèrent les armées et qu'ils en vinrent même à déclarer comme privés d'importance les massacres des ennemis, puisque ceux-ci, étant étrangers à la sainte doctrine des *ariyas*, n'étaient à considérer guère plus que des animaux.

[2] Cfr. J. Evola, *Révolte contre le monde moderne*: appendice.

[3] Ibid., IIeme partie.

[4] Selon le titre d'un de nos ouvrages, dans lequel nous avons indiqué les attitudes qui conviennent, en une époque de dissolution comme l'époque actuelle, à un type humain différencié. La formule "enfourcher le tigre" se rapporte à la manière d'affronter des forces et des processus, qui seraient destructeurs, sans être emporté par eux et même en tirant profit de leur nature. Le "type différencié" est précisément défini par la présence en lui de l'autre dimension, de celles qu'ont essentiellement en vue les disciplines de détachement.

[5] Cfr. *Révolte contre le monde moderne*, I, § 18.

[6] Cfr. Nukariya, *Religion of the Samurai*, pp. xxii, 50.

[7] *Ibid.*, pp. 36-50.

[8] Pour ne pas seulement nous limiter à l'Orient, nous rappellerons un sacrifice analogue, défini par un rite précis: celui de la *devotio* romaine, qui rendit fameuse la maison des Décius et qui servit toujours d'exemple à l'antique romanité. Ici, le chef se vouait consciemment à la mort, pour déchaîner les forces de l'au-delà contre l'ennemi et le mettre en déroute.

[9] Cfr. K. von Durckheim, *Japan und die Kultur des Stille*, München, 1950; cfr. aussi E. Herrigel, *Le Zen dans l'art chevaleresque du tir à l'arc*, Paris 1970.

[10] *Note du Traducteur*

Parmi cette littérature inférieure, on pourra citer: *Zen and American Thought* de Van M. Ames (University of Hawaii Press, Hawaii 1962), qui est la seule et unique interprétation du Zen selon le pragmatisme américain, et qui mériterait, certes, d'être l'objet de toute une étude extrêmement approfondie; et *Buddhism or Communism* de Ernst Benz (Doubleday & Co., New York 1965), étude sur l'éthique politique — et sociale! — du Bouddhisme, écrite par un théologien américano-chrétien.

* * *

Celui qu'imagine Julius Evola, dans les dernières lignes de la conclusion de ce livre, pourra recourir aux ouvrages suivants, pour y trouver une documentation extrêmement importante:

Rév. Shinsbô Hanayama, *Bibliography on Buddhism* (The Hokuseido Press, Tôkyô 1961); *A Bibliography on Japanese Buddhism*, par Shojun Bando et par d'autres Auteurs (Cultural Interchange Institute for Buddhists, Tôkyô 1958); et *A Guide to Buddhism*, par les Rév. Shôyû Hanayama, Kôdô Matsunami, Matsunami, Shôjun Bandô, Yasuaki Nara et Ryôjun Satô (International Buddhist Exchange Center Press, Yokohama 1970).

Le même pourra toujours s'adresser, à quelque titre que ce soit, au Service d'Informations de l'*International Buddhist Exchange Center Press* — 38, Torigoe, Kanagawa-ku — Yokohama (Japan).

# Appendice

# I

## DES LIMITES DE LA "REGULARITE" INITIATIQUE

Parmi les rares écrivains, qui, en Occident, non par érudition, mais par un savoir effectif snr base initiatique, ont donné une contribution d'orientation et de clarification dans le domaine des sciences ésotériques et de la spiritualité traditionnelle, René Guénon tient une place de relief. En général, nous conseillons l'étude des œuvres de René Guénon à ceux de nos lecteurs qui ne le connaîtraient pas, parce qu'elles sout uniques en leur genre et en leur valeur, cependant qu'elles peuvent servir de contre-partie intégrative à beaucoup de ce que nous avons nous-mêmes exposé — du moins pour ce qui regarde l'essentiel. Par contre, quant à certains points particuliers, des réserves s'imposent de notre part, parce que fréquemment l'orientation de René Guénon se ressent d'une ligne de pensée, diverse de celle qui se trouve à la base de nos formulations et, en outre, parce que la direction de René Guénon est essentiellement théorique, alors que la nôtre, au contraire, est essentiellement pratique. Il sera donc utile de considérer brièvement où en sont les choses à cet égard, afin que ceux qui nous suivent puissent établir la manière dont il sied d'utiliser adéquatement ce qu'expose René Guénon, aux fins de la susdite intégration.

Pour ce qui est des divergences en fait de doctrine, nous y ferons simplement allusion, sans nous y arrêter. Nous ne partageons point les avis de René Guénon à propos des rapports qui existent entre initiation royale et initiation sacerdotale, à propos de son schéma relatif aux Petits et aux Grands Mystères, et enfin à propos de la restriction du terme "magie" à une signification inférieure et péjorative. Ce trois points, du reste, sont, en une certaine mesure, reliés l'un à l'autre. Mais ce que nous entendons traiter présentement est le problème général de l'initiation.

Le point de vue de René Guénon est, en synthèse, le suivant. L'initiation consiste en un surpassement de la condition humaine et en une réalisation des états supérieurs de l'être: chose impossible avec les seuls moyens de l'individu. Ceci pouvait encore avoir lieu aux origines, pour un type humain fort différent du type actuel; aujourd'hui, serait, au contraire, nécessaire une intervention extérieure, à savoir la transmission d'une "influence spirituelle" chez l'impétrant à l'initiation. Cette transmission s'effectue rituellement par l'intermédiaire d'une organisation initiatique régulière. Telle est la condition-base: si elle n'est point satisfaite, René Guénon estime qu'il n'y a pas d'initiation effective, mais seulement une vaine parodie de celle-ci (la "pseudo-initiation"). La "régularité" d'une organisation consiste dans le fait qu'elle est, à son tour, reliée, directement ou par l'intermédiaire d'autres centres, à un centre suprême et unique. Elle consiste, en outre, dans le fait de renvoyer à une chaîne ininterrompue de transmission qui se continue dans le temps à travers des représentauts réels cependant qu'elle remonte jusqu'à la " tradition primordiale". Afin que la transmission des influences spirituelles, conditionnant le développement initiatique, soit réelle, il suffit que les rites requis soient exactement accomplis par celui qui est régulièrement désigné pour une telle fonction: que, d'ailleurs, celui-ci comprenne, ou non, les rites; qu'il croie, ou non, en leur efficacité, ceci n'a guère d'influence sur l'acte. Dans ces cas, également, la chaîne n'est pas interrompue, et une organisation initiatique ne cesse pas d'être "régulière", ni capable de conférer l'initiation, même lorsqu'elle ne compte que des "initiés virtuels", parce que sevrés d'un vrai savoir. Comme on le sait, l'Église a un point de vue analogue à l'égard de l'ordination sacerdotale et de l'efficience des rites, régulièrement exécutés.

Quant à l'impétrant à l'initiation, pour obtenir la transmission des "influences rituelles", on demande qu'il soit *qualifié* pour ceci. Une telle qualification concerne, soit le plan physique, au sens d'absence de certains défauts corporels, à considérer comme des indices de dispositions correspondantes négatives internes, soit une certaine préparation mentale ("spéculative"), soit la présence d'une aspiration précise — ou, comme nous préférerons dire, d'une vocation. D'une manière plus générale, uu état de désharmonie et de déséquilibre disqualifie l'obtention de l'initiation. Avec la transmission des "influeuces spirituelles", on devient un "initié virtuel". Un changement intérieur vient à se produire, lequel — de même que le fait d'appartenir à l'organisation à laquelle on s'est relié — sera iudélébile et subsistera une fois pour toutes. Toutefois l'initiation effective a besoin d'un labeur actif, "opératif", d'actualisation, qui doit se faire de lui-même et que nul Maître ne peut accomplir à la place de l'impétrant (étant donné qu'existent divers grades d'initiation, ceci doit être vraisemblablement entendu pour chaque grade). Les représentants d'une organisation initiatique ne peuvent que diriger, contrôler et seconder ce développement et prévenir des déviations possibles. La liaison avec des états supérieurs de l'être, établie au moyen de la transmission des influences spirituelles, n'a pas toujours besoin d'être consciente pour être réelle.



En particulier, René Guénon distingue nettement entre mysticisme et initiation, car le mystique n'est pas "actif" dans ses expériences: habituellement, il ne possède pas même les moyens pour les interpréter adéquatement — mais surtout parce qu'il est un isolé et que la condition-base pour l'initiation, *id est* la liaison avec un "centre" et avec une "chaîne", n'est point satisfaite. En second lieu, René Guénon nie toute possibilité d'une liaison — comme il la dénomme — "idéale", avec une tradition, c'est-à-dire toute liaison qui ne s'effectue pas selon la voie rituelle, ci-dessus indiquée, et par contact avec des représentants vivants, existants, présents et autorisés, de cette tradition. Une initiation "spontanée", enfin, est pareillement exclue, car elle équivaudrait presque à une naissance sans l'aide de qui en fournit la possibilité, au développement d'une plante sans que, d'abord, il y ait une graîne, laquelle, à sont tour, renvoie à d'autres plantes, nées l'une de l'autre.

Tel est, en bref, le schéma guénonien de la "régularité initiatique". Voyons maintenant ce que l'on doit penser à ce propos.

Contre le schéma en lui-même, il n'y aurait pas grand'chose à objecter, sauf que, se référant à la situation, existant de fait pour la très grande majorité de ceux auxquels s'adresseut les écrits mêmes de René Guénon, il apparaît comme un simple schéma abstrait. On peut donner son assentiment à ce schéma, mais ensuite, si l'on demandait comment pouvoir passer au fait pour recevoir l'initiation, on ne recevrait pas de René Guénon beaucoup de lumières: tout le contraire. En effet, il déclare ne vouloir que clarifier le concept de la véritable initiation; quant à s'occuper du problème pratique, et donc dire à qui l'on doit s'adresser, et puis donner, en somme, des indications coucrètes, c'est là — affirme-t-il — une chose qui ne le concerne en aucune manière et qui ne peut, le moins du monde, rentrer dans ses attributions.

Ainsi, pour l'invidu, entendant René Guénon parler sans trêve d'"organisations initiatiques", comme s'il en existait autant que l'on veuille et à tous les coins de rue, quand il veut agir sérieusement et non plus recevoir de simples éclaircissements doctrinaux, il se trouve presque en face d'une voie sans issue, dans le cas où le schéma de la "régularité initiatique" devrait être vraiment considéré comme absolu et exclusif.

Nous pensons naturellement à l'homme occidental. En Orient — depuis les pays islamiques jusqu'au Japon — peuvent encore exister certains centres qui conservent suffisamment les caractéristiques indiquées par René Guénon. Mais on ne peut en faire grand cas, même si quelqu'un se décidait à se transporter sur les lieux pour y recevoir une initiation régulière et authentique. En effet, il faudrait, pour ceci, avoir la chance d'entrer en rapports avec des centres d'une pureté, pour ainsi dire, absolument supertraditionnelle, car, en un cas différent, il s'agirait d'initiations, dont la juridiction (comme le reconnaît René Guéron lui-même) est le milieu ambient d'une religion positive donnée, qui n'est pas la nôtre. Ici, il ne s'agirait pas de "se convertir", ou non; il existe un ensemble

de facteurs physiques et subtils, raciaux et ataviques, de forme spécifiques de culte et de divinité, jusqu'à en arriver au facteur représenté par la mentalité et par la langue même, qui entre en ligne de compte. Il s'agirait de se *transplanter* dans un milieu, psychique et spirituel, divers: ce qui n'est certes pas fait pour le plus grand nombre, et qui ne peut être réalisée avec un simple voyage.

Si l'on s'adressait, au contraire, à la tradition, qui finit par prédominer en Occident, on ne pourrait rien en faire, car le christianisme est une tradition mutilée en sa partie supérieure, ésotérique et initiatique. A l'intérieur du christianisme traditionnel — ce qui revient à dire du catholicisme — n'existe plus de hiérarchie initiatique: ici, les perspectives se limitent à des développements mystiques par initiative individuelle, et sur une base charismatique. Sporadiquement, quelque mystique sut passer outre, et, de manière purement individuelle, parvint à s'élever jusqu'au plan métaphysique. Ici, l'on peut et l'on doit faire abstraction de quelques rares allusions des premiers siècles de notre ère ou de celles que l'on a cru relever dans l'Eglise gréco-orthodoxe, et à la chasse desquelles sont partis certains guénoniens.

Si, après avoir reconnu tout ceci, on veut encore chercher, ce que l'on entend dire par René Guénon n'est pas très consolant. En effet, il reconnaît que, de nos jours et dans le monde occidental, n'existent guère que des organisations initiatiques, tombées dans un état complet de dégénérescence, et des "vestiges, incompris par ceux-mêmes qui en ont la garde". Plus encore: ce qu'il ajoute, à titre de précision, ne fait qu'accroître encore la perplexité et que rendre, par ailleurs, visibles les dangers qui dérivent du fait d'assumer inconditionnellement le schéma abstrait de la "régularité initiatique".

Ici, nous ne pouvons ne pas exprimer notre désaccord précis sur deux points. Le premier est que, même à travers des organisations dégradées, il serait possible d'obtenir quelques chose de semblable à une véritable initiation. Selon nous, la continuité des "influences spirituelles" est, en fait, illusoire, lorsque n'existent plus de représentants dignes et conscients d'une chaîne donnée et lorsque la transmission est devenue à peu près mécanique. C'est un fait qu'existe la possibilité, en un tel cas, que les influences vraiment spirituelles "se retirent", raison pour laquelle ce qui reste et qui est transmis n'est rien d'autre que quelque chose de dégradé, un simple "psychisme", même ouvert à des forces obscures, en sorte que l'agrégation à l'organisation correspondante, pour qui aspire vraiment vers l'en-haut, devient souvent davantage un péril qu'un secours. René Guénon ne semble pas penser de la sorte: il croit que, si la continuité extérieurement rituelle s'est maintenue, il est toujours possible d'obtenir ce qu'il appelle l'"initiation virtuelle".

Plus grave est notre désaccord, lorsque René Guénon dit que le résultat des investigations, par lui conduites à une époque déjà lointaine, est la "conclusion formelle et indubitable" qu'en dehors du cas de survie possible de quelque groupe d'hermétisme chrétien du Moyen-Age, parmi toutes les organisations à



prétentions initiatiques actuellement existantes en Occident, il n'y en a guère que deux qui puissent revendiquer, bien que fort déchues, une origine traditionnelle authentique et une réelle transmission initiatique: le Compagnonage et la Maçonnerie. Tout le reste ne serait que calembredaines ou charlatanisme, lorsqu'il ne sert pas à dissimuler quelque chose de pis. Ainsi s'exprime René Guénon. Mais, ici, nous introduirons des considérations particulières, en disant que des indices suffisament certains existent à propos des personnes qui, en Occident, sont ou ont été en possession de connaissances initiatiques effectives, sans s'être agrégées, pour autant, pas plus au Compagnonage qu'à la Maçonnerie. Laissant donc de côté un tel fait, nous dirons, à propos du Compagnonage, qu'il s'agit d'une organisation initiatique résiduelle, d'origine corporative, de portée fort restreinte, et dont le nom, en dehors de la France, est même ignoré. Pour nous prononcer à cet égard, nous ne possédons pas de données suffisantes, et nous ne croyons pas que la chose en vaille la peine. Mais, quant à la Maçonnerie, les choses se présentent diversement. René Guénon peut avoir eu en vue quelque noyau survivant de l'ancienne Maçonnerie "opérative", privé de rapports avec ce que la Maçonnerie moderne est concrètement. Quant à cette dernière, elle n'a — au moins pour les quatre cinquièmes — absolument rien d'initiatique, étant un système fantaisiste de grades, construit sur la base d'un syncrétisme inorganique, à tel point qu'elle représente un cas typique de ce que René Guénon appelle une "pseudo-initiation". Au delà de cet artificieux édifice, ce que l'on peut trouver, doté de caractère "non-humain" dans la Maçonnerie moderne, possède, tout au plus, un caractère des plus suspects; maintes circonstances rendent légitime la supposition que, à ce propos, il s'agisse proprement d'un des cas d'organisations dont l'élément vraiment spirituel s'est "retiré" et chez lesquelles le "psychisme" restant a servi d'instrument à des forces ténèbreuses. Qui s'en tient au principe de juger d'après les fruits, en reconnaissant la précision de la "direction d'efficacité" de la Maçonnerie dans le monde moderne, sa constante action révolutionnaire, son idéologie, sa lutte contre toutes les formes positives d'une autorité par en-haut, et ainsi de suite, ne peut nourrir de doutes à propos de la nature de ce fond occulte de l'organisation en question, là où elle ne se réduit pas à une pure et simple singerie de l'initiation et de la hiérarchie initiatique. René Guénon n'est guère disposé à accepter une interprétation de ce genre. Mais ce n'est point pour autant que changent les choses. Bien qu'il n'entende pas "conduire ou ôter des adhérents à une quelconque organisation", la responsabilité qu'indirectement il se prend avec de telles considérations, est entièrement sienne, et nous ne pouvons la partager, pas même en sa plus minime partie[1].

Ainsi donc, devant clore le bilan, le problème pratique, dans les cadres de la pure "régularité initiatique", se présente plutôt mal pour l'homme occidental. Il convient de voir quelles autres vues, légitimes et fondées, peuvent entrer en ligne de compte pour le situer en une lumière meilleure.

Le mérite, qu'il sied de reconnaître, de la conception guénonienne est le ressaut qu'elle donne à la difficulté de la réalisation initiatique dans les conditions actuelles et le fait de poser une limite contre certains points de vue, concernant l'"initiation individuelle" et l'"auto-initiation", présentées par certains — tel que Rudolf Steiner — comme la seule et unique que l'homme occidental devrait poursuivre. Mais il ne convient pas de tomber d'un excès dans un autre.

Il est absolument vrai qu'en raison du processus d'involution auquel l'humanité est assujettie, certaines possibilités de réalisation directe, présentes dans les origines, si elles ne sont point totalement perdues, sont pour le moins devenues extrêmement rares. Mais on ne doit pas tomber dans une équivalence de la conception chrétienne, selon laquelle l'homme, irrémédiablement taré par le "péché originel" ne pourrait rien par lui-même dans le domaine proprement surnaturel — ici, apparaissant, comme équivalent de la "grâce" et des "sacrements", l'intervention inséparable de celui qui peut transmettre rituellement les "influences spirituelles", base de tout, selon René Guénon.

Une autre considération importante, qu'il convient de faire, est la suivante. René Guénon, lui-même, dans un autre livre, a mis en lumière qu'un des aspects de l'involution spécifiée est une *solidification*, à entendre, soit comme celle à la suite de quoi la réalité se présente, aujourd'hui, sous les formes rigides d'une matérialité sans âme, soit — ajouterons-nous — comme celle que détermine une fermeture intérieure de l'individu humain. Or on doit estimer qu'en de telles conditions, le pouvoir et, par conséquent, l'aide propre aux "influences subtiles", dans le domaine des rites, non seulement initiatiques, mais encore religieux, est plus que réduit et même nul en des cas donnés. Il faudrait, en effet, se demander, à la fin, quelle est la nature de ces "influences spirituelles" et si celui qui, en qualité d'"initié virtuel", les possède, ne se trouve pas ainsi protégé en face de toutes les sortes d'erreurs doctrinales et de déviation. En vérité, nous ne connaissons que trop de cas de personnes — et pas seulement d'Occidentaux — qui se trouvent vraiment en règle avec la "réguralité initiatique", au sens guénonien des termes (en première ligne, tous maçons), mais qui font preuve d'une telle incompréhension et d'une telle confusion à propos de tout ce qui est vraiment ésotérique et spirituel, qu'elles en apparaissent fort au-dessous de personnes qui n'ont pas reçu ce don, mais qui sont douées d'une juste intuition et d'un esprit suffisamment ouvert. Ici encore, on ne peut pas ne pas faire entrer en ligne de compte le critère: "Je les jugerai à leurs fruits", et nous ne devons donc pas nous faire d'illusions à propos de ce que les "influences" en question, dans l'état actuel des choses, peuvent donner à elles seules.

Ceci étant posé, en tant que considération générale et décisive, il convient d'avoir présent à l'esprit ce qui suit: l'homme qui vint à naître à l'époque actuel le est un homme qui a accepté ce que les théosophes appelleraient un *karma* collectif: il est l'homme, qui s'est associé à une "race", laquelle "a voulu faire par elle-même", se libérant parfois des liens qui ne servaient qu'à la soutenir et



à la guider. En quelle mesure cet homme, qui "a voulu faire par lui-même" et que l'on a laissé faire, n'est allé qu'à l'encontre de sa propre ruine, voici ce qui est connu de tous ceux qui savent comprendre le visage de la civilisation moderne. Mais le fait demeure: aujourd'hui, en Occident, nous nous trouvons dans un milieu dont les forces spirituelles se sont retirées et au sein duquel l'individu ne peut trop compter sur elles, à moins que, par un heureux concours de circonstances, il ne sache, en une certaine mesure, s'ouvrir lui-même la voie. En ceci, il n'y a rien à changer.

Se trouvant donc dans une situation qui, déjà en elle-même, constitue une anomalie, pratiquement aussi dans le domaine de l'initiation, il convient de considérer, moins les voies régulières que celles qui ont un caractère d'exception.

Qu'il y en ait, René Guénon lui-même l'admet dans une certaine mesure. Les centres spirituels — dit-il — bien qu'avec des modalités extrêmement difficiles à définir, peuvent intervenir au-delà des formes de la transmission régulière, soit en faveur d'individus particulièrement qualifiés, mais qui se trouvent isolés dans un milieu où l'obscurcissement en est arrivé à un tel point qu'il n'y subsiste presque plus rien de traditionnel et que l'initiation ne peut y être obtenue, soit en vue d'un but général, et plus encore exceptionnel, comme celui qui consiste à renouer une chaîne initiatique accidentellement rompue. Il existe donc des possibilités non normales de "contact" direct. Mais René Guénon ajoute qu'il est essentiel de retenir que, même s'il arrive qu'un individu apparemment isolé parvienne à une initiation réelle, cette initiation ne pourra jamais être spontanée qu'en apparence, parce qu'en fait elle impliquera toujours la liaison, par un moyen quelconque, avec une chaîne effectivement existante. Or c'est précisément à cet égard qu'il convient de s'entendre et de voir *de quelle part provient l'iniative* qui détermine le contact. Nous disons bien "contact", parce que l'essentiel n'est pas une liaison "le long de l'horizontale", c'est-à-dire avec une organisation donnée, qui se continue historiquement, mais bien la liaison "sur la verticale", c'est-à-dire comme une participation intérieure aux principes et aux états super-individuels, dont toute organisation particulière d'hommes n'est qu'une manifestation sensible, et partant, en une certaine manière, rien qu'une extériorisation contingente[2]. C'est pourquoi, dans les cas en question, on peut toujours se demander: est-ce vraiment l'intervention d'un centre qui a déterminé l'initiation, ou, au contraire, est-ce l'initiative active de l'individu de se porter en avant jusqu'à un certain point, qui a provoqué cette intervention?

A cet égard, on peut parler d'une qualification qui ne rentre pas entièrement parmi celles que René Guénon indique, une qualification active, créée par une discipline spéciale, par une spéciale préparation individuelle, qui rende apte, non seulement à être "élu", mais, en certains cas, aussi, à *imposer* l'élection et l'initiation. Le symbole de Jacob, luttant contre l'ange, au point de lui imposer de le bénir, comme tant d'autres, jusqu'à celui de Parsifal (chez Wolfram von Eschenbach) qui s'ouvre la voie du Graal " avec les armes à la main ", chose " jusques

alors jamais ouïe", correspondent à une telle possibilité. Il est regrettable que, dans les livres de René Guénon, ne se trouve rien à propos de ce que peut être une discipline active de préparation, laquelle, en certains cas, est susceptible de conduire, même sans solution de continuité, à l'illumination[3]: tout comme René Guénon n'indique rien, en fait de disciplines concrètes, quant à l'œuvre d'actualisation, qui, de l'"initié virtuel", fait un initié véritable et, à la fin, un adepte. Ainsi que nous l'avons dit, le domaine de René Guénon est celui de la simple doctrine, là où ce qui nous intéresse essentiellement est le domaine de la pratique.

Mais dans ce domaine, également, René Guénon, en une autre occasion, a écrit quelque chose qui peut créer une désorientation. Il rapporte un enseignement islamique, selon lequel celui qui se présente devant une certaine "porte", sans y être parvenu par la voie normale et légitime, voit s'entr'ouvrir cette porte devant lui, et puis se trouve contraint à rebrousser chemin, non comme un simple profane — ce qui serait désormais impossible — mais comme un *sâhar* (sorcier ou mage, en un sens inférieur). Il sied d'avancer contre ceci de précises réserves, en disant avant tout que, si celui qui est parvenu devant cette "porte", par une voie non normale, a des intentions droites et pures, cette intention sera certainement reconnue par qui de droit, en sorte que la porte s'ouvrira, selon le principe: "Frappez et il vous sera ouvert". Mais si la porte ne devait pas s'ouvrir, ceci — toujours dans le cas en question — voudrait uniquement dire que l'impétrant à l'initiation est placé en face de l'épreuve de l'ouvrir *lui-même*, en recourant à la violence, selon le principe que le seuil des Cieux peut endurer la violence; car, d'une manière générale, est fort exact ce que dit Eliphas Levi, à savoir que, la connaissance initiatique, on ne la donne pas, mais qu'on la *prend*: ce qui est, du reste, l'essence de cette qualité active qu'entre certaines limites, René Guénon lui-même reconnaît. Vouloir ou ne pas vouloir, un certain trait "prométhéen" bien entendu appartiendra toujours au type le plus haut de l'initié.

René Guénon a raison de ne point prendre au sérieux l'"initiation en astral", s'il a en vue de dénoncer, à ce propos, ce qu'en pensent, dans leurs divagations, certains milieux "occultistes". Mais, ici encore, il ne faut point mettre dans le même sac ce dont des vues d'un tel genre peuvent être seulement une distorsion[5]. En dehors du fait que, *dans quelque cas que ce soit*, la véritable initiation s'accomplit en une condition qui n'est point celle de l'ordinaire conscience éveillée, il est possible de s'élever activement jusqu'à des états où sont favorisés les contacts essentiels pour le développement hyperindividuel. C'est ainsi que, dans l'ésotérisme islamique, on parle de la possibilité d'atteindre le *shath*, état intérieur spécial, qui, entre autre, donne éventuellement l'aptitude de se coinjoindre avec le *Khidr*, être énigmatique en qui réside le principe d'une initiation directe, c'est-à-dire sans l'intermédiaire d'une *tariqa* (organisation), ni d'une *sîlsila* (chaîne)[6]. Bien que conçue comme exceptionnelle, cette possibilité



est admise. Ici, l'essentiel est le *nyyah*, c'est-à-dire l'intention juste, qu'il ne faut pas entendre en un sens abstrait et subjectif, mais bien comme une *direction magique d'efficacité*.

Venons-en à un autre point encore. Comme on l'a vu, René Guénon exclut la liaison "idéale" avec une tradition, parce que "l'on peut seulement se conjoindre avec ce qui a uue existence *actuelle*", entendant dire ainsi une chaîne dont existent encore des représentants vivants selon une filiation régulière: sans quoi l'initiation serait impossible et inexistante. Ici encore se manifeste une curieuse confusion entre l'élément essentiel et l'élément contingent et organisateur. Que signifie, en somme, "existence actuelle"? Tous les ésotéristes savent bien que lorsqu'un principe métaphysique cesse d'avoir une manifestation sensible dans un milieu donné ou une période particulière, ce n'est pas pour cette raison qu'il est moins "actuel" et existant sur une autre plan (chose que, du reste, René Guénon reconnaît plus ou moins). Or, si, par liaison "idéale", on entend une simple aspiration mentale, on peut être d'accord avec René Guénon; autrement les choses en sont, à l'égard des possibilités d'une *évocation* effective et directe, sur la base du principe magique des correspondances analogiques et syntoniques. En somme, René Guénon admet — et peut-être même plus qu'il ne le devrait — que les "influences spirituelles" ont également leurs lois. Ceci n'équivaut-il pas, au fond, à admettre, en principe, la possibilité d'une action déterminante sur elles? Ce qui peut être conçu jusqu'en une situation collective, une chaîne psychique pouvant se créer et être disposée pour qu'elle serve comme un corps qui, sur la base d'une "syntonie" et, précisément, d'une correspondance "sympathique", attire une influence spirituelle dans les termes d'une "descente" d'un plan, où les conditions de temps et d'espace n'ont pas une valeur absolue. La chose peut réussir ou ne pas réussir. Mais elle n'est pas à exclure, ni à confondre avec la simple et inconsistance "liaison idéale".

Enfin, René Guénon nie qu'une initiation puisse se réaliser sur la base de ce qui est déjà advenu en des existences précédentes. Puisque nous admettons aussi peu que René Guénon la théorie de la réincarnation, si c'est à elle qu'il se réfère, nous sommes d'accord avec lui. Mais ce n'est point pour autant que doive rester exclue celle que l'on pourrait appeler une *hérédité transcendantale* spéciale chez des individus donnés, et telle qu'elle leur confère une "dignité" particulière, quant à la possibilité de parvenir, par voie directe, à l'éveil initiatique. C'est là ce qui est explicitement reconnu dans le bouddhisme. L'image guénonienne d'une plante ou d'un être vivant, qui ne peut naître, quand n'existe pas de semence (qui serait le "début", déterminé de l'extérieur par l'initiation rituelle), n'est valide qu'entre certaines limites. En la rendant absolue, on finirait par contredire la vue métaphysique fondamentale de la non-dualité et, somme toute, reporter uniformément tous les êtres à uu minimum de commun dénominateur. Il en est qui peuvent déjà porter en eux-mêmes la "semence" de l'éveil. Nous avons indiqué, de la sorte, les éléments essentiels à faire valoir en face

du schéma unilatéral de la "régularité initiatique". En une certaine manière, nous risquerions de nous disqualifier nous-mêmes, si nous ne reconnaissions pas à ce schéma la valeur qui lui est due. Mais il n'est pas nécessaire d'exagérer et de perdre de vue les conditions spéciales, disons même anomales, où se trouvent en Occident même ceux qui ont les meilleures intentions et qualifications. Qui ne se réjouirait s'il se trouvait des organisations initiatiques, telles que René Guénon les conçoit, même avec des aspects qui font presque penser à un système bureaucratique de "légalité" formelle? Qui ne les chercherait, demandant simplement d'être jugé et "mis à l'épreuve"? Mais il n'en est pas ainsi, et celui qui lit René Guénon se trouve un peu dans la situation de celui qui entendrait dire que c'est chose belle que de posséder une certaine fille fascinante, mais qui, demandant où elle est, n'obtiendrait pour toute réponse que le silence ou encore: "Ce n'est point notre affaire!". Car, pour ce qui est des indications données indirectement par René Guénon sur ce qui subsisterait, en Occident, d'organisations initiatiques régulières, nous avons déjà dit quelles étaient les réserves précises qui s'imposaient.

Reste ensuite la question qu'à vrai dire nous aurions dû poser dès le début, en disant que l'idée même de l'initiation rituelle, telle que l'expose René Guénon, nous semble être chose bien affaiblie. En effet, une transmission d'"influences spirituelles" mal individuées, transmission dont on pourrait même ne point s'apercevoir, unifiant un simple "initié virtuel", lequel, en substance, comme nous l'avons dit, est exposé à toutes les erreurs et à toutes les déviations, au plus, comme le dernier des "profanes" — une telle transmission est trop peu. Pour ce que nous en savons et d'après ce que l'on peut déduire de traditions précises — parmi lesquelles celles des Mystères antiques — l'initiation réelle est, au contraire, assimilable à une sorte d'opération chirurgicale, ayant pour contrepartie une expérience vécue particulièrement intense et laissant — comme le dit un *texte* — "une trace éternelle de fracture".

Rencontrer qui soit capable de donner une initiation en ces termes, n'est point chose facile et ne dépend point de la seule qualification (pour la raison déjà indiquée, il convient aujourd'hui, en Occident, d'apporter diverses restrictions au principe: "Lorsque le disciple est prêt, le Maître est prêt, lui aussi".). En ce cas, il s'agit essentiellement d'éléments, pour ainsi dire, "détachés" (au sens militaire), lesquels, dans la vie, peuvent être rencontrés ou ne pas être rencontrés. On ne doit pas avoir l'illusion de trouver une "école", proprement dite, munie de tout ce qui est nécessaire pour arriver à un développement régulier, avec un système suffisant de "sécurités" et de contrôles. Les "écoles", qui en Occident présument être telles, et d'autant plus, pour autant qu'elles le présument davantage, avec des "initiés", qui, peu s'en faut, ne mettent leur qualification sur leur carte de visite ou dans l'annuaire téléphonique, sont de vulgaires mystifications, et l'un des mérites de René Guénon est d'avoir exercé, à l'égard de maintes d'entre elles, une juste critique destructrice.



Quant à ceux qui, une fois assumé le *karma* de la civilisation au sein de laquelle ils ont voulu naître, étant bien certains de leur vocation, veulent se porter en avant par eux seuls, en s'efforçant de parvenir à des contacts directs sur la "verticale" — c'est-à-dire avec des contacts métaphysiques, au lieu d'une liaison "horizontale" avec des organisations, apparues dans l'histoire, qui leur fourniraient un soutien — ceux-ci s'engagent naturellement le long d'une voie périlleuse, réalité que nous tenons à souligner explicitement: car tout se passe comme si l'on s'aventurait dans un pays sauvage, sans avoir de "lettre de créance", ni une carte géographique exacte. Mais, au fond, si dans le monde profane on trouve naturel qu'une personne bien-née mette eu jeu sa propre vie, lorsque le but en vaut la peine, il n'y a point de raison de penser diversement à l'égard de qui, étant données les circonstances, n'a point d'autre choix en ce qui concerne la conquête de l'initiation et l'abolition du lien humain. *Allah akbar!* — peut-on dire avec les Arabes, *id est*: Dieu est grand! — alors que Platon avait sentencié précédemment: "Toutes les choses grandes sont périlleuses".

[1] Il est également discutable que la Maçonnerie soit "une forme initiatique purement occidentale": il faudrait alors ignorer toute la part que comporte l'élément hébraïque dans son rituel et dans ses "légendes".

[2] Du reste, à propos des Rose-Croix, René Guénon parle de la collectivité de ceux qui sont parvenus à un stade déterminé, supérieur à celui de l'humanité commune, et qui ont obtenu le même degré initiatique. C'est pourquoi, à la rigueur, on ne devrait parler, non seulement de "sociétés", mais pas même d'"organisations". En une autre occasion, René Guénon a rappelé que les hiérarchies initiatiques ne sont rien d'autre que celles des degrés de l'être. Tout ceci peut donc être entendu en un sens spirituel et métaphysique, et non point personnalisé et organisé.

[3] Tel est typiquement le cas dans l'ascèse du bouddhisme des origines. Le bouddhisme dispose également d'un terme technique pour désigner précisément "ceux qui se sont éveillés eux-mêmes".

[4] C'est sur cette base qu'en un de ses aspects doit être entendu le principe de l'"incommunicabilité". La véritable connaissance métaphysique est toujours un "acte", et ce qui possède une qualité d'"acte" ne peut venir d'ailleurs; selon l'expression grecque, on peut seulement le rejoindre καθ'αὐτά.

[5] On peut aussi rappeler la part très importante que l'initiation, reçue en songe, connaît parmi les populations sauvages. Sur ce sujet, cfr. par exemple, M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, traduction italienne, Rome 1953.

[6] Sur ce point, cfr. un texte d'Abdul Hadi (in *Etudes traditionnelles*, Août 1946, p. 318), où il parle de deux chaînes dont une seule est historique et telle que l'initiation est décernée par un maître (*sheikh*) vivant, autorisé, possédant la clef du mystère: c'est l'*et-talîmurrijâl*, s'appuyant sur des hommes, distincte de l'*et-talîmur-rabbâni*, pour laquelle il ne s'agit plus d'un maître vivant en tant qu'homme, mais d'un maître "absent", inconnu ou même "mort" depuis de nombreux siècles. A cette seconde voie, se rattache la notion du *Khidr* (*Seyidna El-Khidr*) à travers lequel on peut recevoir l'initiation par voie directe. Une telle vue possède une importance toute particulière dans l'Ismaëlisme. Chez les Rose-Croix, la figure mystérieuse d'"Elie l'artiste" était, en un certain sens, l'équivalent du *Khidr*.

## II

## LE PROBLEME DE L'IMMORTALITE

Avec les présentes notes, nous entendons indiquer brièvement comment le problème de la survie et celui même de l'immortalité se présentent du point de vue initiatique, qui, comme on l'a dit, est essentiellement un point de vue d'*expérience* et de *réalité*.

Le premier point à préciser est le suivant: *pour qui* se pose le problème, avant tout, de survivre, ou non, à la mort? Ici, il ne peut être question de quelque entité abstraite, conçue par la philosophie ou par la théologie, mais de ce que l'on est concrètement, autrement dit, de ce que l'on peut appeler la *conscience vivante*. Il s'agit d'une conscience individuée qui tire pratiquement le sens-de-soi de la corrélation avec l'unité d'un certain organisme psycho-physique, ainsi qu'avec l'expérience sensorielle, en général.

Or donc, affirmer sans plus la survie, voire l'immortalité, d'une telle conscience, n'est pas une chose que l'on peut faire sans trop y penser. En effet, on doit, avant tout, tenir compte de la mesure en laquelle les facultés d'une telle conscience, y compris celles qui servent de base à son unité organisée, se ressentent des contingences corporelles. On peut voir que, déjà avec le sommeil, par la diminution des perceptions sensorielles, la conscience, elle aussi, s'affaiblit, ou qu'en restent seulement les formes réduites, propres au commun des rêves. Il existe des maladies, qui attaquent précisément, degré par degré, l'unité organique, en avançant, mais aussi en reculant, au point de faire sentir nouvellement la vie avec une moitié de santé, et puis en reprenant leur cours. Il a été justement relevé qu'en des cas de ce genre, on éprouvait successivement les impressions de celui qui naît à la vie et puis de celui qui s'en va vers la mort; avec le développement du mal, on connaît une sorte d'*expérience de la mort*, on s'en

approche suffisamment pour que, par le moyen de que l'on appelle, en mathématique, le "passage à la limite", on en puisse présentir le sens: sens qui est d'un engloutissement, d'une dissolution[1].

C'est un fait qu'il ne serait pas légitime de s'attendre à autre chose, là où il s'agit de cette conscience qui est amalgamée avec la vitalité animale. Le problème devrait, alors, être posé d'une manière diverse: il faudrait voir en quels cas et sous quelles conditions en l'homme est actuel, *de fait*, quelque chose de différent, de plus que ce qui a été appelé la "conscience vivante". Ici, l'enseignement initiatique se différencie nettement de la grande part des vues religieuses (du moins, selon leur acception exotérique), parce qu'il ne pose pas le problème de la survie et de l'immortalité, d'une manière abstraite et générale — pour l'homme, en général — tout en manifestant de l'intérêt pour diverses possibilités et pour diverses conditions.

En attendant, si ce n'est pas une conscience organisée et centralisée que l'on a en vue, comme celle à laquelle on pense en disant "moi", on peut déjà admettre, en général, la survie de quelque chose à la crise et à l'engloutissement de la mort. De même que l'organisme physique, avec la mort, ne se dissout pas dans le néant, mais donne lieu, d'abord, à un cadavre, puis aux produits de dissociation du dit cadavre, qui suivent diverses lois chimico-physiques, on doit penser qu'il en est approximativement de même pour la partie "psychique" de l'homme: à la mort survit, durant un certain temps, quelque chose ressemblant à un "cadavre psychique", une sorte de fac-similé de la personnalité du défunt, qui, en certains cas, peut donner lieu à des manifestations variées. Ce sont proprement ces manifestations, ou du "cadavre psychique", ou de parties de lui (pour le cas où serait survenue sa dissociation ultérieure), qui ont été adoptées par les spirites come preuves "expérimentales" de la survie de l'âme, là même où elles vaudraient, pour un regard plus aigu, plutôt comme une démonstration du contraire. Le caractère automatique, propre à ces forces survivantes et désormais impersonnelles, n'empêche pas que, parfois, les susdites manifestations aient une intensité particulière. Telle est, par exemple, le cas, lorsque sentiments, passions, inclinations profondes, furent éveillés pendant la vie et puis nourris jusqu'à la mort. Ce sont de telles forces, alors, à *porter* l'image vidée du mort, en prenant, pour ainsi dire, la place de son "Moi", comme, du reste, bien qu'en une moindre mesure, pour de tels cas, ceci était déjà arrivé pendant la vie. Il s'agit toujours d'actions "élémentaires" qui n'ont rien à voir avec ce que l'on peut appeler la personnalité spirituelle du mort[2].

L'emploi de cette dernière expression réclame, cependant, un éclaircissement, car elle implique évidemment quelque chose de plus que celle que nous avons appelée la "conscience vivante". Dans le domaine de l'ontologie, il est évident que, sans quelque relation avec un principe transcendant, non seulement l'homme, mais encore un être de quelque nature que ce soit, ne pourrait avoir une existence, et pas même une existence illusoire. Du point de vue initiatique,



on peut dire que l'on se sent "Moi" par le reflet d'un principe supérieur, en sorte que l'on peut entendre la conditionalité, déjà indiquée par la conscience ordinaire vivante, comme celle qui existe entre une image réfléchie et le moyen en qui se forme une telle image. Entre l'une et l'autre, existe, en effet, une étroite relation que définit et même organise ce qui, en termes hindous, pourrait être appelé le "Moi des éléments", ou, encore mieux, le "Moi sa*m*sârique"[3], alors que la notion correspondante, dans la terminologie classique, est l'âme, en tant que pendant du νοῦς, à l'esprit, entendu comme un principe olympien incorruptible.

Quand un miroir se brise, ceci ne touche point l'objet qui s'y reflète, mais son image réfléchie disparaît. C'est en de tels termes qu'il sied d'interpréter le phénomène de la mort, lorsqu'il a une issue uniquement négative, comme nous venons de le dire, peu avant, en parlant de la conscience vivante. En un tel cas, ce qui possède une nature de Moi humain ne survit pas. Plus exactement, intervient un véritable changement d'état, et, en dehors du spectre et des résidus psychiques, déjà indiqués, et qui sont comme des automatismes, subsistant par force d'inertie, ce qui est proprement vie du Moi sa*m*sârique est réabsorbé en une souche subpersonnelle, à laquelle on peut donner les caractères d'un "organisme-racine". Sur ce plan, est de nouveau concevable une survie *sui generis*, car cet organisme, non seulement a donné la vie à un corps donné, mais peut encore la donner à d'autres, avant et après ce corps; à la dissolution d'une agrégation psycho-physique donnée et du reflet du Moi, porté par celle-ci, cette force persiste, devient seulement latente, comme la potentialité d'un feu, capable de se rallumer au sein d'une nouvelle combinaison, laquelle signifie un nouvel individu, une nouvelle existence. Naturellement, il ne s'agit pas seulement, ici, de l'espèce et de la souche biologiques, ni des vies produites par un même sang, au moyen d'une génération sexuelle. Les existences, qui sont diverses manifestations de cet organisme, sauf pour de rarissimes exceptions, peuvent apparaître absolument séparées les unes des autres et absolument étrangères les unes aux autres. Les unit un nœud qui échappe aux sens physiques, un nœud invisible, qui n'a point de base matérielle. Il est bon de nous limiter à cette indication, car le problème des rapports entre les diverses hérédités, que l'homme résume, nous conduirait trop loin.

Quoi qu'il en soit, le motif de cette indication est de dissiper l'équivoque de la *réincarnation*, vu que, contrairement à ce que pensent maints "spiritualistes" et théosophes d'aujourd'hui, ne correspond en rien à un enseignement ésotérique ce qui, en divers textes occidentaux antiques, semblerait se rapporter à elle, n'étant qu'une forme symbolique et populaire pour exposer une doctrine, dotée d'une signification fort diverse. En général, il existe une contradiction de termes dans la supposition qu'un "Moi sa*m*sârique" — qui est, approximativement, ce qui, pour une très grande majorité, vaut comme leur "Moi", comme le "Moi" tout court — puisse se réincarner; c'est une contradiction de termes,

parce que l'identité relative d'un tel "Moi" existe en fonction d'un organisme psycho-physique donné, c'est-à-dire d'une combinaison donnée, qui, une fois qu'elle s'est dissoute, ne se représentera plus égale à elle-même. Ce qui, en une série d'existences, se continue, n'est pas ce qui est produit, mais la force produisante, à savoir le pouvoir subpersonnel, indiqué ci-dessus. En d'autres termes: en appelant *A*, *B*, *C*, etc. les "Moi" qui ont respectivement pris forme en diverses existences de la série, ce n'est point *A* qui se réincarne en *B*, et de *B* en *C*, et ainsi de suite, mais c'est bien la force qui a agi en *A*, et dans laquelle *A* se redissout, qui se remanifeste en *B*, *C*, etc. La *continuité* se trouve uniquement de la part de cette force, qui n'est, ni un "Moi", ni la conscience vivante. Au contraire, si, en vertu d'un prodige, *A* — le "Moi" d'une existence donnée — pouvait voir, devant lui, *B*, *C*, etc., c'est-à-dire les êtres qui seraient ses "réincarnations", ceux-ci lui apparaîtraient, et devraient lui apparaître, aussi étrangers que d'autres hommes ou que des "Moi", distincts de lui dans l'espace.

Le plan sur lequel la "réincarnation" peut être vraie est le plan sa*m*sârique (le monde des Eaux, l'hellénique "cycle de la nécessité") et n'a donc rien à voir avec celui de la personnalité spirituelle. C'est pourquoi — soit dit en passant — existe un motif fondé de soupçon à l'égard de toutes les doctrines qui mettent en relief l'idée de "réincarnation", à moins que le but ne soit le but pratique de créer un fond pour mettre en lumière une direction totalement opposée à la direction de la "libération". Qu'existent des expériences spéciales, lesquelles peuvent fournir à la doctrine de la "réincarnation" une espèce de preuve, ceci n'est pas contestable: il s'agit seulement de les interpréter. Des expériences de ce genre sont devenues, à l'heure actuelle, et spécialement en Occident, extrêmement rares, du fait que le "Moi" individuel a pris une forme toujours plus rigide et qu'il s'est reclus toujours plus en lui-même. Il est toutefois possible qu'à la suite de quelque soupirail improvisé, ou par des pratiques initiatiques, cette limitation soit écartée et que l'on ait alors une certaine perception de la plus profonde racination de la propre vie: c'est alors qu'apparaît la *conscience samsârique*, laquelle peut également assumer l'apparence d'un souvenir; dans le tronc profond, subpersonnel, existe effectivement la mémoire d'autres existences, de celles qui, en une série discontinue de "Moi", surgirent comme autant de manifestations caduques d'un même tronc épuisé. Ceci possède donc la seule signification d'un déplacement momentané de la conscience individuelle et d'une "descente aux enfers" *sui generis*. Et ceci, selon les cas, correspond, ou à une régression, ou à une certaine, pour le moins virtuelle, superindividualité. En effet, pour repoussée que soit la limite de la conscience individuelle, la conscience éveillée, par la force des choses, s'affaiblirait, comme dans le sommeil, et l'on n'aurait plus aucune expérience. C'est seulement par une sorte d'écho d'états plus plus anciens qu'une semi-conscience sa*m*sârique s'en fut atténuer, en Orient, ce sentiment de l'unique vie, ici-bas, du "Moi", sentiment qui est, aujourd'hui, en Occident, normal et général. Mais s'il ne doit pas s'agir de régressions, ni presque



de franges ou de prolongements d'une conscience, qui ne s'est pas entièrement définie et stabilisée, la conscience sa*m*sârique doit être considérée comme une forme de la conscience initiatique[4]. Et chacun peut se souvenir que, dans les textes bouddhiques des origines, où il est parlé de la vision des "multiples vies", cette vision est précisément liée, et sans équivoque, à des stades de la haute contemplation. Il s'agit d'une expérience qui présuppose le *détachement*.

Par une telle voie, on est parvenu au noyau central du problème initiatique de la survie et à la doctrine de la nature conditionnée, soit de celle-là, soit de l'immortalité. On s'est servi, pour le "Moi", de l'image d'un reflet, lié au moyen dans lequel il s'est formé. Or l'on peut concevoir une remontée, depuis le reflet à l'origine, ce qui implique précisément une séparation, une révulsion, un détachement, correspondant, lui aussi, à un changement d'état et à une crise profonde, pour que s'y réalise, plus ou moins comme dans la mort, la disparition de l'appui habituel, fourni par le corps et par la vitalité sa*m*sârique. Telle est la *mort initiatique*, laquelle peut bien être réputée une mort effective, réalisée de manière expérimentale, après qu'a été transmis à la personne en question un pouvoir capable d'en soutenir la conscience[5]. Qui est effectivement passé à travers cette mort, a cessé d'être homme; dans la forme individuelle, il n'est plus lié par elle, son "Moi" n'est plus un reflet, mais, au contraire, un *être*. Il a, précisément, mis en acte la "personnalité spirituelle". A ce point, peut également manquer l'appui du corps et de l'expérience sensible, sans que la conscience se dissolve et s'abîme. En de tels termes, la condition positive pour la survie résulte donc réalisée et elle est susceptible, éventuellement, de contre-épreuves. En des conditions déterminées, peuvent être provoqués des états dans lesquels il est possible de dire: "Tout ce qui me vient du monde des sens est maintenant supprimé, et pourtant je sens que ma conscience est claire, transparente, intangible ". Quant au caractère concret de la transformation initiatique, il suffira de rappeler le propos qui souleva tant de scandale en Grèce, déjà "illuministe", à savoir que, si un délinquant est initié à Eleusis, son destin, après la mort, n'est pas à paragoner avec celui qui attend l'homme le plus vertueux ou le plus illustre, par exemple, quelque Epaminondas.

A ce point, il importe de mettre en relief que la survie consciente ne s'identifie pas avec l'*immortalité*. Ceci reconduit à la théorie de la hiérarchie des mondes et des états de l'être, et aussi aux lois dites "cycliques". De tout ceci, nous ne dirons que quelques mots. Immortel, en un sens absolu, l'est seulement l'Inconditionné, le principe au-delà de toutes les manifestations. Il n'y a donc d'immortalité qu'en tant qu'immortalité "olympienne" en un sens supérieur, procédant d'un état d'union avec l'Inconditionné. Celui qui a déjà réalisé les conditions pour la survie peut tendre à cette fin suprême. Mais il n'est pas dit qu'il y réussisse. On peut chercher, durant la vie, la "libération" complète qui rend immortel. Aucunes possibilités en sont données au moment de la mort. D'autres, en des états postbumes, sont données, chez lesquelles la connaissance

et la conscience de l'initié, à la différence de celles des hommes communs, subsistent[6]. Pour l'immortalité, il est décisif de *brûler* toutes les tendances qui pousseraient à assumer tel ou tel "siège" surhumain — si l'on veut, "angélique" ou "céleste" — car tout ceci, du point de vue initiatique, appartient toujours à la manifestation, au conditionné, et non à l'inconditionné, et non à un caractère "éternel". Quand bien même la lutte pour l'immortalité se déroulerait en un siège proprement magique, le devoir est de tenir tête aux organismes avec lesquels on entre en rapport (personnifications de modes donnés de l'être), en se créant, sur leur même direction, une intensité plus grande que la leur. Ici, le principe est que, une fois créé un *rapport*, ne pas dominer signifie immédiatement être dominé, et puis agrégé à une condition donnée d'existence. Mais, même le long de la voie magique, à la cime, la force doit se transfigurer en pure lumière, pour la "Grande Libération".

Il convient, en somme, de tracer une ligne bien nette de démarcation entre ceux qui survivent et les "immortels", d'une part, et la grande masse des hommes, d'autre part, selon ce qu'ont toujours reconnu, bien que par symboles, non seulement les écoles initiatiques, mais encore presque toutes les religions antiques. L'idée, selon laquelle chacun possède une "âme immortelle", conçue, par ailleurs, comme un fac-similé de la conscience vivante et du "Moi" individuel terrestre, est une véritable aberration idéologique, même si son utilité, comme opium pour les masses, ne peut parfois être contestée.

Ce n'est point l'"âme" qui est capable de survivre et d'être immortelle, mais l'esprit en tant que *noûs*, en tant qu'élément surnaturel. Mais il est inutile de parler d'elle, de dire qu'elle est indestructible et éternelle, lorsque n'existe, entre la conscience, vivant dans le reflet sa*m*sârique, et un tel principe, aucun contact, aucune continuité. L'"âme" ne peut survivre que lorsqu'elle se conjoint à l'"esprit", devenant l'*âme stable et non tombante*, dont parle Agrippa. Et ceci est la *métabolé*, le changement de polarité, dont l'initiation est le point de départ. L'âme, au lieu de s'appuyer à l'être naturel, s'appuie alors à l'être surnaturel et s'y intègre. Par une telle voie, se constitue une forme nouvelle, laquelle n'est pas entamée par la mort. Lors de la désagrégation du corps, au lieu du résidu spectral et au lieu de celle qui fut appelée la "seconde mort", se libère cette forme, comme un "corps" de lumière incorruptible. Il correspond à l'énergie qui, par des transformations congrues, se manifestera ensuite sur le plan de l'être, correspondant à la "connaissance" diverse et à la "dignité" de l'initié. De même, en particulier, échappera à la mort et ira constituer une sorte de substrat de continuité tout ce qui de la conscience vivante est intégré dans l'âme "stable et non tombante", laquelle, par ailleurs, comme dit Agrippa, est aussi le principe agissant de toute opération de haute magie.



[1] Sur ces anticipations de l'expérience de la mort en certaines maladies organiques, cfr. J.M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction*, chapitre Ier, section Iere, § II, Paris 1885.

[2] Il existe un autre cas à considérer: celui chez lequel les résidus psychiques et le fac-similé sont animés et assumés par des forces obscures de l'au-delà, et c'est sur cette base qu'il convient d'expliquer un certain nombre de phénomènes métapsychiques, plus grand qu'on ne le croit. Existent enfin les possibilités de la *nécromantie*, chez laquelle l'opérateur prête la vie et le "Moi" à une larve, en la tirant momentanément de l'état éteint qui, dans les traditions classiques, correspondait à l'*Hadès*.

[3] Un terme fort expressif, utilisé par les Gnostiques pour ce principe, est celui d'*esprit contrefait*.

[4] Ici, Julius Evola renvoie à un essai du même volume, intitulé *Connaissance des Eaux* et signé avec le pseudonyme d'*Abraxas*.

[5] La "séparation" hermétique, qui, dans les textes, est fréquemment donnée comme un synonyme de "mortification" et de "mort", a précisément cette signification. On peut aussi rappeler le passage où Saint Paul (*Epître aux Hébreux*, IV, 13) dit: "La parole de Dieu est une *épée vivante* qui pénètre jusqu'à la *division* de l'âme et de l'esprit, et *scinde* l'esprit des mouvements du cœur". - Cfr. Origène (*De princ.*, III, 3) qui parle d'une âme de la chair — le "Moi sa*m*sârique" — opposée à l'esprit, non sans ajouter qu'elle est liée au "sang de l'homme". - Cfr. l'expression initiatique: "rendre froid le sang".

[6] C'est ce qui est pris en considération, et avec des termes suggestifs, par la *Bardo Tödol* ou *Livre tibétain des Morts*, et, en partie aussi, par le *Livre égyptien des Morts*.

A la fin du tôme Ier de l'*Introduzione alla Magia*, se trouve une glose, intitulée *Encore à propos de la doctrine initiatique de l'immortalité* et que, bien entendu, nous traduisons intégralement:

A propos de la *doctrine initiatique de l'immortalité*, certains ont estimé que, niant ce qui, dans la religion chrétienne correspond à la notion de l'"âme immortelle", propre à chaque homme, nous avons "tiré au-delà de la cible". En admettant même que l'immortalité, comme expérience effective pour l'homme, ne soit pas une donnée, mais une possibilité et un but, avec ceci — nous a-t-il été dit — ne reste pas exclue l'existence de principes éternels dans l'être humain, lesquels ont toujours existé et ont toujours opéré en lui, sans toutefois tomber sous la lumière de la conscience.

On répliquera à ceci que, quand bien même de tels principes éternels existeraient en fait, le Moi ne s'en apercevrait pas, et ainsi, d'autant moins, pourrait s'y mettre en acte et s'y assimiler, en sorte que, du point de vue *positif* et *expérimental*, quant aux effets de *son* immortalité, tout se passe comme si ces principes n'existaient pas. La consolation serait analogue à celle que fournirait un matérialiste, lequel dirait que l'"âme", certes, s'éteint avec la mort, mais que, *pourtant*, la matière, composant l'homme, subsiste, indestructible.

Une table, par exemple, peut exister, et moi, je puis savoir, ou non, qu'elle

est. Mais, pour le Moi, on ne peut en dire autant: il n'y a pas, d'une part, le Moi et, de l'autre, la conscience du Moi, mais la substance du Moi est la conscience même; son être est son être conscient. C'est pourquoi on ne peut penser à quelque chose du Moi, qui subsiste, lorsque sa conscience s'éteint, à peu près comme la table subsiste indépendemment du fait que je sois là, ou non, à la regarder. Lorsque s'éteignent la conscience et le sens de l'auto-identité, s'éteint aussi le Moi, et ce qui peut subsister, éternel ou non, matériel ou spirituel, n'est plus proprement lui.

Un Moi, dont le Moi humain n'est qu'un reflet, et qui peut correspondre à l'*âtmâ* des *Upanishads* et au *purusha* du *Samkhya*, a bien été admis, dans le cadre doctrinal. Mais ce que l'homme expérimente positivement comme son "soi", n'est pas un Moi semblable, il est le Moi réfléchi. Si l'on veut, on ne parlera pas d'une dissolution de l'âme au moment de la mort, mais du reflet qui est réabsorbé dans le principe transcendant qui l'a projeté: ce qui, en termes religieux et panthéistes, pourrait également être dit un être de l'âme réabsorbée en Dieu. Mais on devrait se convaincre qu'avec des paroles diverses, on dit, ici, la même chose, car, entre le Moi-reflet et le Moi-absolu, n'existe pas de continuité, et l'être réabsorbé du premier dans le second équivaut, du point de vue du second, exactement à sa dissolution. Les choses auraient pu aller diversement, si était survenue l'intégration active et consciente de l'image, ou du reflet, dans son origine, ce qui, toutefois, équivaut au but même de l'initiation en ses divers degrés.

Quant aux autres éléments qui survivent, laissant à part les résidus et le fac-similé psychique, destiné, lui aussi, à mourir, reste ce que la tradition hindoue appelle le *karma* et à propos duquel les théosophes ont tellement divagué. Mais aussi ce qui se relie au *karma* n'a rien à voir avec l'immortalité vraie, car il s'agit, ici, d'un jeu de forces impersonnelles, clos dans la sphère de l'existence conditionnée (sa*m*sârique). L'enseignement correspondant est que, tout comme l'homme, par génération animale, peut donner l'existence à un autre individu, distinct de lui, à qui il transmet son hérédité biologico-philétique, de même, ses actions peuvent déterminer une force qui sera la cause d'un autre être, dont les caractéristiques auront une certaine relation avec ces mêmes actions. Tel est le *karma*, et c'est pourquoi il a été enseigné que ce qui reste, quand l'homme se dissout en ses diverses composantes, lesquelles font retour à leurs souches d'origine, est le *karma*[1]. Mais en tout ce processus, interprété par erreur comme une réincarnation de l'"âme immortelle", il ne se trouve aucune base pour la continuation d'une auto-identité, c'est-à-dire d'un Moi, puisque, sur un tel plan, la continuité est tout simplement impossible. C'est là, tout au plus, ce que peut suggérer l'image connue d'une flamme qui en a allumé une autre: le feu est le même, une flamme en a suscité une autre, mais il s'agit toujours d'une autre flamme, par rapport à la première. Dans le domaine karmique, ceci est le dernier mot. Il s'agit d'un ordre de choses, "physique" à sa manière, qui ne regarde en rien le destin de la personnalité spirituelle.

Bien plus intéressantes sont, peut-être, les considérations qu'il y aurait lieu de faire à propos du cas d'un groupe d'existences et donc de "Moi", pouvant être considéré à la manière de maintes manifestations et incarnations (mais non de réincarnations) d'un même principe d'ordre supérieur, qui, s'étant inséré dans le "courant", dans le domaine de la réalité conditionnée et contingente, tend



vers l'accomplissement. Chacune de ces existences et chacun de ces "Moi" assument, en un tel cas, la signification d'une tentative particulière, qui conduit plus ou moins en avant. Une image pourrait être celle d'une seule et unique troupe qui se porte à l'assaut par bonds successifs: les premiers rangs s'élancent, atteignent l'objectif, sont fauchés ou dispersés; d'autres leurs succèdent qui se portent plus ou moins au-delà du premier objectif, en perdant ou en gagnant du terrain: jusqu'à ce que, à une de ses vagues d'assaut, *puisse* réussir la réalisation du but originaire et commun à toutes les autres: c'est alors que la série se clôt. En considérant donc que ces divers éléments d'une troupe représentent les "Moi" individuels et les existences particulières, il est dit que, pas même ici, il n'est le cas de parler de réincarnation, car ce n'est pas qu'une vague se continue avec la suivante, puisqu'elle se disperse et s'épuise, si elle n'a pas atteint son but — l'unité se trouvant, tout au plus, ailleurs, dans l'armée en tant qu'unité dont toutes les vagues d'assaut font partie, et dans la seule et unique intention qui en a informé les actions individuelles. Le symbole ibsénien du "fondeur de boutons", qui jette à la refonte les boutons mal venus pour s'efforcer d'en produire de meilleurs, pourrait s'appliquer à cet ordre d'idées, lequel, avec une référence précise à des vues initiatiques, revient souvent dans les livres de G. Meyrink. Le bouton réussi et la vague d'assaut, qui atteint, la dernière, l'objectif préfixé, après que toutes les autres ont été fauchées, auraient leur correspondance dans l'être chez lequel se réalise la susdite réintégration initiatique et qui ne fait qu'un avec le type même de l'Éveillé.

[1] Cfr. *Brhadâranyaka-upanishad*, III, ii, 13.

## III

## LA VOIE DE LA REALISATION SELON LE BOUDDHA

*Ici, suivant généralement la traduction de K.E. Neumann et G. De Lorenzo, nous mettrons en ordre quelques passages caractéristiques d'un texte de l'antique canon bouddhique — le* Majjhima-nikâyo *— relatifs aux disciplines visant à la réalisation de l'état de* nirvâna. *Nous espérons qu'il ne soit pas nécessaire d'indiquer que le* nirvâna *n'est pas le "néant", l'anéantissement, mais un des noms de l'état inconditionné, lequel, en suivant la méthode même de la "théologie négative" occidentale, est essentiellement indiqué, par le bouddhisme, en fonction de ce qu'il* n'est pas. *Ainsi qu'il est continuellement dit dans le textes, l'état de* nirvâna *survient, lorsqu'ont été éloignées la "manie", la concupiscence et l'"ignorance". Il est identique à l'état d'*éveil*: et "Bouddha", comme on le sait, n'est pas un nom, mais un attribut — signifiant précisément "l'Éveillé".*

*L'obtention du* nirvâna *s'identifie avec la réalisation de l'"immortalité" en sa signification absolue, métaphysique et initiatique, déjà indiquée. En effet, de tout l'enseignement originaire du bouddhisme, il résulte qu'une telle réalisation implique le détachement total, la dissolution du lien, tant humain que divin, aussi bien de ce monde que de tout autre monde, aussi bien de l'être que du non-être, si celui-ci est entendu comme un corrélatif à l'être. Il se relie donc à un "siège", pour lequel il n'y a pas, ni crépuscule, ni devenir, ni naissance, ni mort.*

*Le bouddhisme originaire a eu une orientation essentiellement ascético-contemplative. Elle correspond à celui qui n'éprouve d'intérêt que pour l'état détaché de quelque détermination que ce soit, libre de quelque conditionnement que ce soit. C'est sous des formes successives, et surtout le long de la "voie" dite "du diamant et de l'éclair"* (Vajrayâna)*, que le bouddhisme finit par assumer aussi une orientation "magique", dans le sens particulier que nous avons donné*

## III

## LA VOIE DE LA REALISATION SELON LE BOUDDHA

*Ici, suivant généralement la traduction de K.E. Neumann et G. De Lorenzo, nous mettrons en ordre quelques passages caractéristiques d'un texte de l'antique canon bouddhique — le* Majjhima-nikâyo *— relatifs aux disciplines visant à la réalisation de l'état de* nirvâna. *Nous espérons qu'il ne soit pas nécessaire d'indiquer que le* nirvâna *n'est pas le "néant", l'anéantissement, mais un des noms de l'état inconditionné, lequel, en suivant la méthode même de la "théologie négative" occidentale, est essentiellement indiqué, par le bouddhisme, en fonction de ce qu'il* n'est pas. *Ainsi qu'il est continuellement dit dans le textes, l'état de* nirvâna *survient, lorsqu'ont été éloignées la "manie", la concupiscence et l'"ignorance". Il est identique à l'état d'*éveil: *et "Bouddha", comme on le sait, n'est pas un nom, mais un attribut — signifiant précisément "l'Éveillé".*

*L'obtention du* nirvâna *s'identifie avec la réalisation de l'"immortalité" en sa signification absolue, métaphysique et initiatique, déjà indiquée. En effet, de tout l'enseignement originaire du bouddhisme, il résulte qu'une telle réalisation implique le détachement total, la dissolution du lien, tant humain que divin, aussi bien de ce monde que de tout autre monde, aussi bien de l'être que du non-être, si celui-ci est entendu comme un corrélatif à l'être. Il se relie donc à un "siège", pour lequel il n'y a pas, ni crépuscule, ni devenir, ni naissance, ni mort.*

*Le bouddhisme originaire a eu une orientation essentiellement ascético-contemplative. Elle correspond à celui qui n'éprouve d'intérêt que pour l'état détaché de quelque détermination que ce soit, libre de quelque conditionnement que ce soit. C'est sous des formes successives, et surtout le long de la "voie" dite "du diamant et de l'éclair"* (Vajrayâna), *que le bouddhisme finit par assumer aussi une orientation "magique", dans le sens particulier que nous avons donné*

*à ce terme. Si dans le Mahâyâna (le bouddhisme de l'école du Nord) se trouvait déjà dépassé le dualisme entre* nirvâna *et* samsâra, *en concevant l'un et l'autre — c'est-à-dire l'existence pure et l'existence devenante et mondaine — comme les deux aspects d'une réalité, supérieure à l'une et à l'autre, dans le* Vajrayâna *l'idéal suprême n'est pas seulement la possession de l'état conditionné, mais, avec elle, la possession de la* çakti, *de la puissance de toute manifestation.*

*Dans les passages qui suivent, il n'est pas question de tels développements. Il s'agit, par contre, de disciplines, d'attitudes et de réalisations premières d'un détachement, susceptible, en un second temps, d'être utilisé, soit dans la direction "ascétique", soit dans la direction "magique", étant présupposé, tant par l'une que par l'autre, le long d'une voie régulière et ordonnée. Se trouvent donc indiquées:*

*1) une phase de propitiation: s'ouvrir à un sens universel de sympathie et de non-dualité avec les choses et avec les êtres;*

*2) une discipline de détachement et de ferme et continuelle présence-à-soi. Il s'agit d'isoler et de renforcer l'acte pur de tout processus, conscient de son contenu. En Occident, a été appelée aperception la perception active, particulièrement consciente, qui, toutefois, dans l'expérience commune, a une part presque négligeable (perception passive). C'est dans les processus de pensée profonde, d'imagination créatrice, etc., qu'elle joue, au contraire, un rôle essentiel. Dans la méthode bouddhique, il s'agit, avant tout, de renforcer, en quelque expérience que ce soit ou en quelque acte que ce soit, cette conscience active. C'est là le moyen pour isoler, à la fin, un élément libre de tous les autres éléments de la vie et de la conscience, qui sont assujettis à la loi de contingence et de mutabilité du* samsâra. *Cet élément-base pour la nouvelle conscience, l'aperception, existant déjà dans l'expérience commune, la voie indiquée est telle qu'en principe, quiconque est doué de constance peut en parcourir un bon bout par ses propres moyens;*

*3) suivent des manifestations de pouvoirs, de forces transcendantes de la personnalité, dits "éveils", conjointes à une extinction graduelle de l'élément "désir", c'est-à-dire de l'élément passif et d'"ignorance", en chaque perception;*

*4) enfin, sont offertes les quatre grandes contemplations (*jhânas*), les résolutions, les intériorisations et simplifications graduelles de la spécification de l'expérience pure, qui culmine dans la "Grande Libération" ou* nirvâna.

*On notera le style des répétitions, commun à tout l'ancien canon bouddhique. De telles répétitions sont intentionnelles; elles tendent à conduire d'une simple lecture à un certain degré de* rythmisation *des enseignements.*



1.

Dans le cœur d'une forêt, ou sous un grand arbre, ou dans un lieu solitaire, le disciple s'assied, les jambes croisées et le torse bien droit.

Demeurant avec l'esprit plein d'amour, il irradie vers une direction, puis vers une seconde, puis vers la troisième, puis vers la quatrième, et de même encore vers le haut et vers le bas. Partout se reconnaissant en tout, il irradie le monde entier avec un esprit plein d'amour, avec un vaste, profond, infini esprit, épuré de haine et de rancœur.

Avec un esprit compatissant — avec un esprit heureux — avec un esprit immobile, il irradie vers une direction, puis vers une seconde, puis vers la troisième, puis vers la quatrième, et de même encore vers le haut et vers le bas. Partout en tout se reconnaissant, il irradie le monde entier avec un esprit compatissant, avec un esprit vaste, profond, illimité, épuré de haine et de rancœur.

"Il en est ainsi" — comprend-il —. "Il y a le noble et il y a le vulgaire, et il y a une liberté plus haute que cette perception des sens".

2.

Le disciple veille près du corps sur le corps, infatigable, clairement conscient, doué d'intelligence, après avoir surmonté les concupiscences et les soucis du monde. Conscient, il aspire; conscient, il expire. S'il aspire profondément, il sait: "J'aspire profondément"; s'il aspire brièvement, il sait: "J'aspire brièvement". "Je veux aspirer, sentant tout mon corps": c'est ainsi qu'il s'exerce. "Je veux expirer, sentant tout mon corps": c'est ainsi qu'il s'exerce. "Je veux aspirer pour calmer cette combinaison du corps", "Je veux expirer, pour calmer cette combinaison du corps": c'est ainsi qu'il s'exerce. A peu près comme un tourneur attentif, tirant fortement, sait "Moi, je tire fortement", tirant lentement, sait: "Moi, je tire lentement", pareillement le disciple est conscient de l'aspiration longue ou courte, comme d'une aspiration longue ou courte, de l'expiration longue ou courte, comme d'une expiration longue ou courte.

Ainsi il veille près du corps interne sur le corps, ainsi il veille près du corps externe sur le corps, du dedans et du dehors il veille près du corps sur le corps. Il observe comment le corps se forme, comment le corps trépasse, il observe comment le corps se forme et trépasse. "Voici le corps" — cette connaissance devient son soutien, parce qu'elle sert au savoir, à l'autoconscience. Il demeure indépendant, ne désirant rien du monde. Ainsi veille le disciple, près du corps sur le corps.

Et en outre: le disciple, quand il chemine, sait: "Moi, je chemine"; quand il s'arrête, il sait: "Moi, je m'arrête"; quand il s'assied, il sait: "Moi, je m'assieds"; quand il gît, il sait: "Moi, je gis". Quelque soit la position en laquelle se trouve son corps, il est conscient d'elle.

Clairement conscient, il va et vient; clairement conscient, il regarde et il ôte son regard; clairement conscient, il se penche et se lève; clairement conscient, il porte l'habit et l'écuelle; clairement conscient, il mange et boit, mâche et goûte; clairement conscient, il se vide d'excréments et d'urine; clairement conscient, il chemine, s'arrête et s'assied, s'endort et s'éveille, parle et reste coi.

C'est ainsi qu'il veille près du corps interne sur le corps, c'est ainsi qu'il veille près du corps externe sur le corps, du dedans et du dehors, il veille près du corps sur le corps. Il observe comment le corps se forme, comment le corps trépasse, il observe comment le corps se forme et trépasse. "Voici le corps" — cette connaissance devient son soutien, parce qu'elle sert au savoir, à l'auto-conscience. Il demeure, indépendant, ne désirant rien du monde. Ainsi veille le disciple près du corps sur le corps.

Et le disciple veille près des sensations sur les sensations. Il sait, quand il éprouve une plaisante sensation: "Moi, j'éprouve une plaisante sensation"; il sait, quand il éprouve une sensation douloureuse: "Moi, j'éprouve une sensation douloureuse"; il sait, quand il éprouve une sensation qui n'est, ni plaisante, ni douloureuse: "Moi, j'éprouve une sensation, qui n'est, ni plaisante, ni douloureuse".

Il veille près de l'esprit sur l'esprit: il connaît, le disciple, l'esprit concupiscent comme concupiscent et l'esprit non-concupiscent comme non-concupiscent, l'esprit paresseux comme esprit paresseux et l'esprit non-paresseux comme esprit non-paresseux, l'esprit illusionné comme esprit illusionné et l'esprit sans illusions comme sans illusions, l'esprit recueilli et l'esprit distrait, l'esprit tendant vers le haut et l'esprit de sens bas, l'esprit noble et l'esprit vulgaire, l'esprit calme et l'esprit inquiet, l'esprit rédimé et l'esprit entravé, tout ceci, tel qu'il est, clairement conscient, il le connaît.

"En moi, il y a la concupiscence" — "En moi, il n'y a pas de concupiscence": il observe, lorsque la concupiscence commence à se développer; il observe, quand la concupiscence reniée ne peut ressurgir à l'avenir. — "En moi, il y a aversion" — "En moi, il n'y a pas d'aversion" — "En moi, il y a paresse" — "En moi, il n'y a pas de paresse" — "En moi, il y a orgueil" — "En moi, il n'y a pas d'orgueil" — "En moi, il y a doute" — "En moi, il n'y a pas de doute": il observe ces cinq empêchements, quand ils commencent à se développer; il observe, quand, devenus notoires, ils sont reniés; il observe, quand ces cinq empêchements reniés ne ressurgissent plus à l'avenir.

"Voici la sensation" — "Voici l'esprit" — "Voici les empêchements": ces connaissances deviennent ses soutiens, parce qu'ils servent au savoir, à l'auto-conscience. Il demeure, indépendant, ne désirant rien au monde. Ainsi veille le disciple près des sensations sur la sensation, près de l'esprit sur l'esprit, près des cinq empêchements sur les cinq empêchements — à l'intérieur et à l'extérieur. Il observe comment ils se forment, comment ils trépassent, il observe comment ils se forment et trépassent.



### 3.

En outre, le disciple veille encore près des phénomènes sur la manifestation des sept éveils. Quand le savoir en lui est éveillé, il sait: "En moi, le savoir est éveillé"; quand le savoir n'est pas éveillé, il sait: "En moi, le savoir n'est pas éveillé"; il s'aperçoit, quand le savoir s'éveille et quand le savoir, devenu éveillé, avec l'exercice, s'accomplit complètement. Du recueillement — de la force — de la sérénité — du calme — de l'approfondissement — de l'équanimité, il sait également, lorsqu'en lui ils sont éveillés; lorsqu'en lui ils ne sont pas éveillés; lorsque, devenus éveillés, avec l'exercice ils s'accomplissent complètement.

Si maintenant, avec la vue, il découvre une forme, il ne conçoit aucune inclination, il ne conçoit aucun intérêt. Puisque concupiscence et aversion, pensées nuisibles et nocives sont bien vite la déroute de celui qui demeure avec la vue non surveillée, il pourvoit à cette vigilance, il monte la garde à la vue, il veille attentivement sur la vue.

Si, maintenant, il entend un son; si, maintenant, il sent avec l'odorat un parfum; si, maintenant, il goûte avec le goût une saveur; si, maintenant, il touche avec le toucher un contact; si, maintenant, il se représente avec la pensée une chose, il ne conçoit aucune inclination, il ne conçoit aucun intérêt. Puisque concupiscence et aversion, pensées nuisibles et nocives ont tôt fait de vaincre celui qui demeure avec la pensée non surveillée, il pourvoit à cette vigilance, il monte la garde à la pensée, il veille attentivement sur la pensée.

Et il atteint l'admirable sentier, produit par l'intensité, par la constance et par le recueillement de la volonté; l'admirable sentier produit par l'intensité, par la constance et par la recueillement de la force; l'admirable sentier produit par l'intensité, par la constance et par le recueillement de l'esprit; l'admirable sentier produit par l'intensité, par la constance et par le recueillement de l'examen, et par le cinquième esprit héroïque. Et ce disciple, ainsi devenu quinze fois héroïque, est capable de la libération, est capable de l'éveil, est capable d'obtenir l'incomparable sécurité.

### 4.

Bien loin des concupiscences, bien loin des choses non salutaires, en une bienheureuse sérénité, intelligente, pensante, née de la paix, le disciple atteint le degré de la première contemplation.

Après l'accomplissement du sentir et du penser, le disciple parvient au calme entièrement serein, à l'unité de l'esprit, à la liberté du sentir et du penser, à la bienheureuse sérénité, née du recueillement, au degré de la seconde contemplation.

En paix sereine demeurant, équanime, sage, clairement conscient, le disciple éprouve dans le corps cette félicité dont les *Ariyas*[1] disent: "Le sage équanime

vit heureux"; c'est ainsi qu'il atteint le degré de la troisième contemplation.

Après le rejet des joies et des douleurs, après l'anéantissement de la félicité et de la tristesse antérieures, le disciple parvient à la parfaite pureté, non triste, non heureuse, équanime et sage, au degré de la quatrième contemplation.

Avec un tel esprit, ferme, purifié, épuré, éclairci de scories, malléable, ductile, compact, incorruptible, il dresse alors l'esprit vers la mémoire de la connaissance de formes antérieures d'existence: d'une vie, puis de deux, de trois, de quatre, de cinq vies — de dix, de vingt, de trente, de quarante, de cinquante, de cent vies — de mille, de cent mille, d'époques durant des formations de mondes, des transformations de mondes, de formations et de transformations de mondes. "Moi, j'étais là, j'avais ce nom, j'appartenais à cette famille, tel était mon état, tel était mon office, tel bien et tel mal j'éprouvai, telle fut la fin de ma vie; de là, trépassé, j'entrai, moi, de nouveau, ailleurs, dans une existence". Ainsi, il se souvient de maintes et diverses formes antérieures d'existence, chacune avec ses propres caractéristiques, chacune avec ses relations spéciales[2]. Cette science, durant les premières heures de la nuit, il la conquiert d'abord, dissipant l'ignorance, acquérant la connaissance, dissipant les ténèbres, acquérant la lumière, cependant qu'il demeure ainsi en sérieux, diligent et fervent effort.

Avec un tel esprit ferme, purifié, épuré, sincère, éclairci de scories, malléable, ductile, compact, incorruptible, il dresse l'esprit vers la connaissance de l'apparition et de la disparition des êtres. Avec l'œil céleste, éclairci, hyperterrestre, il voit disparaître et réapparaître les êtres, vulgaires et nobles, beaux et non beaux, heureux et malheureux, ils reconnaît comment les êtres réapparaissent toujours selon leurs actions. Cette science, durant les heures moyennes de la nuit, il la conquiert secondement, dissipant l'ignorance, acquérant la connaissance, dissipant les ténèbres, acquérant la lumière, alors qu'il demeure ainsi en sérieux, diligent et fervent effort.

En outre: avec un complet surpassement des perceptions de forme, anéantissement des perceptions réfléchies, rejet des perceptions multiples, le disciple, en réalisant la pensée: "L'espace est illimité", se met en acte dans le royaume de l'espace illimité.

Après un complet surpassement de la sphère illimitée de l'espace, le disciple, en réalisant la pensée: "Rien n'existe", se met en acte dans le royaume du non-être.

Après un complet surpassement de la sphère du non-être, le disciple se met en acte dans la limite des possibilités de perceptions.

Après un complet surpassement de la limite des possibilités de perception, le disciple atteint la dissolution de la perceptibilité, et la manie du sage voyant est détruite. Celui qui a aveuglé la nature, détruit sans traces son regard, est invisible à la malignité, s'est enfui du filet du monde. Sûr, il va; sûr, il se tient; sûr, il s'assied; sûr, il gît: en possession d'une intérieure et inviolable vacuité, il se trouve hors du domaine du dam.



Il peut opérer magiquement, et de diverses manières: étant un, il devient multiple; étant multiple, il devient un, et ainsi de suite, ayant toujours le corps en son pouvoir, jusque dans les mondes de Brahmâ. Avec l'oreille céleste, éclaircie, surhumaine, il saisit les deux espèces de sons: divins et humains, lointains et voisins. Presque comme un homme fort replie son bras étendu ou étend son bras replié, c'est ainsi qu'il apparaît et disparaît, où il veut.

L'esprit du disciple est maintenant rédimé de la manie du désir, rédimé de la manie de l'existence, rédimé de la manie de l'erreur. "La libération est dans le libéré", paraît ce savoir: "La vie est épuisée, la vie divine est accomplie, l'œuvre est opérée, ce monde n'existe plus", et alors il comprend.

Voici ce qui est appelé l'empreinte de l'Accompli, ce qui est appelé la trace de l'Accompli, ce qui est appelé la foulée de l'Accompli, du Saint, du Parfait Éveillé, l'Éprouvé de sapience et de vie, le Bienvenu, le Connaisseur du monde, l'incomparable Guide de l'animal humain, le Maître des dieux et des hommes, l'Éveillé, le Sublime.

## GLOSES VARIEES

En ce chapitre, et précédemment encore, nous avons pris position contre la théorie de la *réincarnation*, et nous en avons indiqué le lieu et le sens. Une telle théorie, si elle est prise à la lettre, représente une absurdité et, en aucun cas, elle ne correspond à un enseignement ésotérique, qu'il soit d'Orient ou d'Occident.

Maints "spiritualistes" et théosophes d'aujourd'hui pensent diversement. Ils voudraient revendiquer pour la théorie de la réincarnation la dignité d'une vérité supérieure, apte, entre autre, à la différence de toute autre, à satisfaire la raison, puisque l'on estime qu'elle explique le problème du mal et de l'inégalité des hommes.

Nous ne nous proposons pas, ici, de nous adonner à l'apologétique initiatique, mais nous ne pouvons ne pas relever que prétendre une chose de ce genre n'est certes pas faire preuve d'un sens critique fort aiguisé. En effet, même en admettant que la différence entre les êtres, ensemble avec les maux et les biens qu'ils rencontrent, est la conséquence d'actions, par eux perpétrées en une précédente existence, il faudrait alors expliquer pourquoi, en cette vie précédente, certains êtres ont accompli certaines actions, et d'autres, des actions diverses. On devra alors recourir à des prédispositions, dont la cause est un agir dans une vie encore plus en arrière, et ainsi on reculera à l'infini sans rien expliquer. Si, au contraire, on ne recule pas à l'infini, mais si l'on s'arrête à un point donné, on sera alors contraint d'admettre des différences originaires ou la potentialité de les déterminer, sans une cause antérieure. Il était, dès lors, inutile de recourir à la réincarnation, en ne s'expliquant avec elle seule — même en l'admettant — ce que l'on voulait expliquer.

Relevons encore brièvement un manque renouvelé d'esprit critique chez ceux qui supposent qu'avec la loi de cause à effet (la loi du *Karma*, que les théosophes associent à celle de la réincarnation), on dispose d'une loi rationnelle et naturelle de justice, conduisant au-delà de la conception "ingénue" d'un Dieu personnel, qui récompense et châtie. Pour quel fondement à une cause donnée *doit*-on suivre précisément cet effet? Pour quelle action, cette réaction? Ou pense-t-on qu'il en est ainsi, parce qu'il en est ainsi, et alors, ici encore, la prétention d'une explication est illusoire. Ou encore doit-on reconnaître une *volonté* supérieure comme base de la propre suite d'un effet donné à une cause donnée: ce qui est plus ou moins équivalent à admettre la théorie des sanctions divines, que l'on croyait pouvoir surmonter au moyen de la loi "naturelle" du *Karma* et des actions et réactions.

Les vues exposées sur l'immortalité pourraient apparaître non tellement consolantes, car la conclusion en serait que, selon un sens absolu, seuls, les initiés sont immortels: mais l'initiation est une chose qui, spécialement aujourd'hui et en Occident, apparaît à peu près inaccessible, voire même inconnue, en tant que concept, pour une immense majorité, et les "spiritualistes", narcotisés par leur foi en une âme, présumée naturellement immortelle, ne se trouvent pas en de meilleures conditions.

N'y a-t-il donc point d'autres perspectives? Il y en a. Il est possible de considérer les cas, pour lesquels toute une vie a été orientée vers quelque chose qui, pour ainsi dire, l'a conduite au-delà du simple vivre. A ceux-ci, il convient ensuite d'ajouter les cas de diverses culminations de l'esprit, réalisées dans le domaine, soit de l'héroïsme[3], soit du sacrifice, soit même, parfois, de l'ivresse et de l'exaltation. Tout ceci détermine, dans la substance profonde du Moi, des dispositions virtuelles qui peuvent conduire au-delà de la chute de la conscience mortelle et fructifier où il faut, en faisant surmonter la "seconde mort" et l'Hadès. Pour ceci, la condition générale est, toutefois, que ces formes de surpassement partiel, sans une intervention initiatique spécifique, aient eu une certaine orientation active et désindividuelle, c'est-à-dire qu'elles ne soient point survenues sur la base d'une idéee par laquelle on fut pris, d'un fanatisme, d'un instinct, d'une passion — car, en ces cas, la flamme, allumée par la dévotion ou par le sacrifice dans la substance de la vie, vaudrait seulement à alimenter les entités qui ont déjà agi à travers ces dispositions de l'âme.

Quant à l'enseignement des Mystères antiques, selon lequel un délinquent, une fois initié, jouit, à l'égard de l'au-delà, d'un destin privilégié, alors que même un Epaminondas ou un Agésilaüs, s'ils ne sont initiés, connaissent le même sort qu'un mortel quelconque, il est irréfutable et il n'est point doué d'un caractère paradoxal, pour celui qui entend l'initiation comme elle doit être entendue, c'est-à-dire comme une réelle transformation de la nature, n'ayant nul égard, en son objectivité, pour des valeurs et pour des non-valeurs de caractère humain.

Toutefois, ceci n'empêche pas que l'initiation ait ses conditions. Elle réclame, en premier lieu, une "matière" opportunément préparée pour l'accueillir et pour en développer les bénifices. Si ces conditions, de nouveau, ne sont pas nécessairement liées à ce qui, selon les diverses conventions des hommes et les diverses situations historiques, est jugé comme un "mérite" et un "démérite", un "bien" et un "mal", reste toutefois possible une appréciation ésotérique des effets subtils objectifs de disciplines déterminées et de modes déterminés de vie, aux fins d'une telle préparation. Il peut arriver qu'un délinquent soit initiable et qu'un homme fort moral ne le soit pas, avec les effets correspondants. Mais, pour ceci, existeront toujours des raisons. Appliqué de manière indiscriminée, le pouvoir de l'initiation, ou n'aurait pas de prise, ou pourrait agir en un mode négatif, illégitime, voire même destructeur, sur le sujet non qualifié.

La question de la "loi des organismes" possède un caractère complexe. En effet, diverses traditions semblent avoir professé, de manière directe ou indirecte, le principe de l'inéluctabilité de la loi d'action et de réaction. C'est sur un tel principe que se base, par exemple, tout un ordre de rites sacrificiels — les sacrifices expiatoires — avec le point de vue, fort répandu, de la réversibilité de l'expiation (l'innocent peut expier à la place du coupable). En effet, une loi de ce genre se trouve en vigueur dans un certain milieu du monde manifesté; et l'on doit relever que — chose significative — la conception-base du christianisme lui-même ne semble pas s'élever au-delà d'une telle ambiance. En effet, on ne comprend pas pour quelle raison Dieu aurait dû sacrifier son fils (en donnant l'occasion aux hommes de commettre, entre autre, une nouvelle faute horrible) pour racheter les hommes du péché, au lieu de pardonner simplement et d'annuler ce péché avec un acte de puissance — ou alors on ne comprend ceci qu'en présupposant une loi de rémission, plus forte que Dieu lui-même. Toutefois, il est singulier que l'on veuille opposer le christianisme au judaïsme, en tant que "religion de la grâce" et "religion de la loi". Or, si l'on ne présuppose pas cette loi, la situation apparaît aussi absurde que si un roi, voulant épargner à un coupable (Adam) le châtiment que mérite sa faute, et le grâcier, ne le pouvait qu'en le faisant subir à son fils (le Christ). Cette objection, les Romains ne manquèrent pas de l'avancer contre les chrétiens.

En se limitant aux aspects *pratiques* du problème, on peut préciser ce qui suit: en ce qui concerne le problème individuel, la nécessité que des causes créées se "déchargent" jusqu'à leur épuisement, est généralemente reconnue. Toutefois, existe aussi un plan hyperordonné, avec référence à ce qui dit que "le feu de la connaissance brûle le corps karmique", ce corps étant l'équivalent du véhicule qui contient les causes potentielles non épuisées, ci-dessus indiquées. La chose est évidente, car la "connaissance", ici, équivaut à la réalisation du principe suprême, et donc à ce qui conditionne et soutient l'entière concaténation des causes.

En passant au domaine magique opératif, les effets à rebondissement des coups parés interviennent nécessairement dans le cas de celui qui s'aventure, en

ce domaine, avec des actions seulement intérieures. Dans la magie cérémoniale, sont envisagées, par contre, des mesures variées pour dévier opportunément les décharges éventuelles. On connaît, du reste, l'épisode évangélique des possédés et des porcs; quand une réaction devrait être dirigée en des directions consimilaires, il faudrait avoir une forme, proprement pathologique, de sensitivité, même inconnue à Jésus, maître de compassion, pour ressentir, à cet égard, une responsabilité.

Quand il s'agit, enfin, de réactions éveillées, non par des interventions magiques opératives, mais par la pure volonté de se tenir debout et d'aller de l'avant le long de la voie initiatique, un moyen est connu: *l'usage initiatique du principe de non-résistance au mal*[4]. Il est loi naturelle qu'une réaction et un rebondissement surviennent, quand une force rencontre une résistance. Si vient, au contraire, à se créer une telle attitude interne, que la force ne rencontre en nous rien de rigide, mais quelque chose de semblable à l'air, elle ne trouvera plus de prise et, tout au plus, elle tourbillonnera sur elle-même. La technique consiste alors à attendre le moment où il est possible de se réaffermir sur la force, à qui la porte a été laissée ouverte, et, peu à peu, à l'absorber et à la transformer en soi. Parfois, ceci équivaut à s'offrir soi-même pour une espèce d'action sacrificielle, en en tirant pourtant un effet positif, une élévation et une force majeure.

On peut relever qu'une technique non diverse est utilisée en certaines écoles à l'égard de passions qui tendent à bouleverser l'âme.

[1] Dans les textes du bouddhisme antique, revient toujours le terme *ariya* (en sanscrit: *aryâ*), c'est-à-dire "aryen". C'est là un écho de l'ancienne conception, selon laquelle un tel terme désignait, non seulement une caste et une race du corps, mais surtout une race et une supériorité de l'esprit. Dans les textes bouddhiques des origines, sont appelés *ariyas* les Bouddhas et leurs disciples.

[2] Il s'agit, ici, de l'obtention de la "conscience sa*m*sârique", qui fait suite à l'éloignement de la limite individuelle opéré par la précédente contemplation quadruple. Il ne s'agit en rien d'une référence à la "réincarnation". Le nombre hyperbolique des vies sert uniquement à donner une majeure suggestivité à l'ensemble.

[3] C'est ainsi que, par exemple, dans la tradition islamique, il est dit que ceux qui meurent dans le *jihad*, dans la "guerre sainte", effectivement ne sont pas morts.

[4] On y fait allusion dans le livre de G. Meyrink, *Le Dominicain blanc*, et aussi en celui de A. Blackwood, *John Silence*. Voici le passage du livre de Blackwood: "Une force entra dans mon être, en le secouant comme une feuille... Ce fut le point décisif, quand l'entité atteignit la profondeur de sa puissance. Puis, lentement, résolument, l'opérateur regagna la surface... Il commença à respirer, profondément et régulièrement, et à absorber en lui la force opposée, *en la retournant à son avantage*. Cessant de résister et permettant que le courant mort se reversât tout entier en lui, sans rencontrer d'obstacles, il se servit de la même force, fournie par son ennemie, pour accroître ainsi, démesurément, la sienne... Cette alchimie spirituelle, il l'avait apprise. Il savait que la force, en fin de compte, est une seule, et toujours la même... que, pour autant qu'il n'eût point perdu la maîtrise de soi, il était possible d'absorber cette radiation malfaisante et de la transformer magiquement".



# IV

## DE L'ANTIQUE IDEAL HUMAIN ARYEN

Dans un article, intitulé *Que signifie aryen?*, publié par le "Diorama philosophique" [de "Il Regime fascista"], Di Lauriano, parlant de l'antique caste et race des Aryens, a fait état d'une simultanéité de perfection biologique et de supériorité spirituelle. A propos de la première, il a rappelé que les anciens codes aryens contenaient des prescriptions extrêmement minutieuses et indiquaient une série d'attributs, auxquels le type aryen pur devait correspondre. Nous ne croyons pas dénué d'intérêt de reprendre, d'après les textes antiques, cette description, concernant une race d'il y a quelques millénaires. On peut dire que la prémisse en est clairement "classique": autrement dit, on pensait qu'une stature spirituelle donnée était tenue à s'exprimer selon des qualités et des caractéristiques corporelles, faciles à individualiser, et, en plus, avec un style déterminé, à tel point que ces caractéristiques pouvaient valoir comme indication et symbole de valeurs intérieures. Telle est, par exemple, la base de la théorie aryenne, dite des "trente-deux attributs".

Nous en indiquerons quelques-uns, d'après le *Majjhima-nikâyo* (X, 1):

« Haut est le type du noble *ariya* [l'équivalent de deux mètres, est-il dit] et bien planté sur les pieds. Il a menton de lion et poitrine de lion, avec les épaules pleines et pareillement bien formées. La longueur de son corps correspond à l'ouverture de ses bras. Longs doigts, fines chevilles, pieds bien arqués, mains veinées. Il a "la couleur de l'or", sa peau est lisse et semblable à l'or, lisse et sèche, tellement que poussière et sueur ne souillent pas son corps. Ample front bombé, yeux très noirs, voix harmonieuse, dents au complet, égales, sans interstices, très blanches.

« Haut et droit, il marche. Marchant, il avance avec le pied droit. Il n'allonge

et ne raccourcit point le pas, il ne va pas trop hâtivement, ni trop lentement. Alors qu'il marche, la partie inférieure du corps du noble *ariya* n'oscille pas et ne se meut pas sous la force du corps. Regardant, il regarde avec le corps, tout d'une pièce: il ne regarde pas en haut, il ne regarde pas en bas, et il ne marche pas en guignant de coin, çà et là. En s'asseyant, il est composé, il n'abandonne pas son corps. Assis, il ne fait pas de mouvements inutiles avec les mains ou avec les pieds; il ne croise pas les jambes, ni les chevilles, il n'appuie pas le menton sur la main. Sa voix est claire et intelligible, concise et déterminée, profonde et sonore. Il est calme, privé de tremblement, ceint d'isolement ».

Quant aux attributs corporels, G. De Lorenzo a relevé que certains d'entre eux rappellent clairement ceux que Suétone rapporte de Jules César: *traditur fuisse excelsa statura, colore candido, teretibus membris, ore paulo pleniore, nigris vegetis oculis*, etc. En général, dans les textes anciens, l'opposition entre *ariyas* et non-*ariyas* est indiqué comme celle existant entre une race "blanche" et une race "obscure". La couleur blanche, toutefois, comme G. De Lorenzo l'a noté lui-même, pourrait avoir aussi une signification symbolique, car, en ces traditions, le blanc se rapporte à la nature lumineuse et radiante.

Ceci nous conduit à la doctrine aryenne des trois attributs — *sattva, rajas* et *tamas* — doctrine évidemment complexe, que l'on peut, ici, à peine indiquer. Il s'agit, généralement, de trois manières d'être, qui se manifestent, autant dans le monde que dans l'homme. *Sattva* est la manière d'être de celui qui, en un sens éminent, peut être dit "réalité" (*sat*), également identifiée avec la lumière, la lumière intellectuelle. *Rajas* indique une manière expansive — "dynamique", dirait-on aujourd'hui — d'être: elle est "activité", élan, action. *Tamas* est enfin la manière d'être de la matière, se rapportant à tout ce qui est trouble, contracté, obtus, chaotique. Les textes indiquent, en particulier, l'opposition entre les deux attributs extrêmes, c'est-à-dire entre *sattva* et *tamas*, avec une tendance à monter en face d'une tendance descendante, d'une chute.

Selon ces doctrines aryennes, existent des hommes "sattviques", des hommes "rajasiques" et, enfin, des hommes "tamasiques", et nous trouvons même les minutieuses descriptions caractèrologiques de chacun de ces types humains. Naturellement, étant donné qu'en ces âges on ne voyait pas dans les castes une division artificielle, sur nne base simplement sociale, mais bien la conséquence naturelle de diverses manières d'être, il existe une relation entre la théorie des trois attributs et les castes, relation qui donne lieu aux déterminations ultérieures d'un racisme *sui generis*, c'est-à-dire d'un racisme considérant, non seulement la race du corps, mais aussi celle de l'esprit.

Ayant relevé qu'à *sattva* se trouvait rapportée la tendance "ascendante", et, somme toute, chaque puissance d'"élévation", il convient de noter qu'en sanscrit, la racine *ar*, qui se trouve à la base de *ariya*, c'est-à-dire "aryen", évoque également l'idée de se mouvoir, de monter, de se porter en-haut. Il s'agit donc d'une intéressante convergence de significations. Par ailleurs, il est suffisamment



clair que, dans l'antique hiérarchie aryenne, les castes supérieures, qui étaient celles proprement aryennes, comprenaient les hommes aux manières d'être "sattviques" et "rajasiques", c'est-à-dire les êtres qui, en un sens éminent, "sont" et qui possèdent la lumière de la vraie connaissance, et ceux qui ont la nature des guerriers et des réalisateurs, alors que l'attribut "tamasique" était relégué au sein de la caste non-aryenne des *cûdras*, des serfs, parce que leur manière d'être est celle des serfs, et parce qu'ils ne connaissent que la matérialité et la nécessité brute.

Calme, maîtrise de soi, pureté, longanimité, austérité, rectitude et sapience, sont les qualités qui procèdent essentiellement de la manière d'être "sattvique", selon des textes, comme la *Bhagavad-gîtâ* (XVIII); valeur, gloire, fermeté, intrépidité sont les qualités des "guerriers", qui, à leur tour, reconduisent à la manière d'être "rajasique" ou, du moins, à un certain aspect de cette manière d'être, à son meilleur aspect, à son aspect — dirons-nous — stabilisé à travers le rapport avec l'attribut qui lui est immédiatement supérieur, c'est-à-dire avec *sattva*.

Les textes se suivent en de minutieuses descriptions des qualités et des prérogatives, correspondant à ces types divers, ordre de choses chez qui se réaffirme, entre autre, une idée qui se retrouve dans l'idée moderne de race: ce qui équivaut à dire que les façons de concevoir les choses, le culte, le sacrifice même, doivent s'entendre de manière différenciée: différenciée en fonction de la nature propre et, pourrait-on dire, de la race intérieure, qui n'est pas la même pour tous les êtres. C'est pourquoi la religion de l'être "sattvique" n'est pas la même que celle de l'être "rajasique", et c'est pourquoi, à son tour, celle-ci se différencie nettement du mode obscur et presque démonique d'entendre le divin, qui est propre aux êtres "tamasiques". Sur le plan social, la conséquence naturelle de pareilles vues est le *jus singulare*, c'est-à-dire un droit, lui-même différencié, et non "universellement valide": le romain *suum cuique*.

Cette excursion rapide dans le monde antique aryen donnera un sens d'intéressants horizons. Ainsi se trouve surtout confirmée l'idée qu'à un tel monde était propre une conception, supérieure et globale, de la race, ayant ses prémisses métaphysiques, comprenant la considération, tant de la partie, naturaliste et biologique, de l'être humain que de la partie spirituelle et intérieure.